

ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ (ED.)

LA INTERMEDIACIÓN DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

SANTO TOMÁS DE AQUINO. SAN BUENAVENTURA.
NICOLÁS DE CUSA. SUÁREZ

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

Agustín Echavarría
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA-3020-2011
Pamplona

Nº 241: Ángel Luis González, *La intermediación de filosofía y teología. Santo Tomás de Aquino. San Buenaventura. Nicolás de Cusa. Suárez*

© 2011. Ángel Luis González

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: cuadernos@unav.es

Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)

Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

GRAPHYCEMS. Pol. Ind. San Miguel, 31132 Villatuerta. Navarra

ÍNDICE

PRESENTACIÓN, <i>Ángel Luis González</i>	5
MANIFESTACIÓN DEL PENSAMIENTO MEDIEVAL EN TORNO A LA BIOGRAFÍA INTELECTUAL DE JOSEP-IGNASI SARANYANA, <i>M^a Jesús Soto-Bruna</i>	
Introducción	7
1. Sobre el tiempo y la eternidad	9
2. Muerte, nada y creación	13
3. Contexto y comprensión de la historia del pensar medieval.....	16
4. Líneas de investigación en filosofía medieval.....	22
TOMÁS DE AQUINO Y LA AUTONOMÍA DE LA FILOSOFÍA, <i>Josep-Ignasi Saranyana</i>	
1. Prenotandos.....	37
2. Qué es eso que Gilson denominó “metafísica del Éxodo”.....	39
3. Sobre la revelación del nombre divino.....	40
4. La argumentación tomasiana	42
5. Sobre el cambio de método.....	44
6. Una hipótesis de trabajo	47
7. Palabras finales	48
CÓMO FILOSOFABA SAN BUENAVENTURA CUANDO HACE TEOLOGÍA, <i>Manuel Lázaro Pulido</i>	
1. San Buenaventura filósofo como teólogo	53
2. Verdad de las cosas. San Buenaventura filósofo como metafísico	56

3. Verdad de las palabras. San Buenaventura filosofa como hermenéutica.....	59
4. Verdad de las costumbres. San Buenaventura filosofa desde la razón práctico-moral	62
5. Conclusión	64
NICOLÁS DE CUSA: FILOSOFÍA, TEOLOGÍA Y MÍSTICA, <i>Angel Luis González</i>	67
FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA EN FRANCISCO SUÁREZ, <i>Víctor Sanz Santacruz</i>	
1. Los textos de Suárez sobre la relación entre filosofía y teología	91
2. Observaciones finales	102

PRESENTACIÓN

El 5 de mayo pasado, la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra convocó una Jornada Académica dedicada al Prof. Josep-Ignasi Saranyana Closa como reconocimiento por su labor académica. Dicha Jornada tuvo dos partes: la segunda de ellas, el homenaje en sentido estricto, consistió en discursos alusivos del Prof. Santiago Casas, director de la revista *Anuario de Historia de la Iglesia*, del propio Dr. Saranyana, Ordinario de Historia de la Teología, y del Decano de la Facultad de Teología, Prof. Juan Chapa. Esta sesión estuvo precedida por un acto académico, que constó de tres conferencias, a cargo del Prof. Manuel Lázaro Pulido, Investigador del Instituto de Filosofía da Universidade do Porto, quien disertó sobre *Cómo filosofa san Buenaventura cuando hace teología*; el Prof. Ángel Luis González, Catedrático de Metafísica y Ordinario de la Universidad de Navarra, que desarrolló el tema *Nicolás de Cusa: filosofía, teología y mística*; y el Prof. Víctor Sanz, Director de la Biblioteca de la Universidad de Navarra, que trató de *Filosofía y teología en Francisco Suárez*.

Días antes, en la conmemoración universitaria de la fiesta de Santo Tomás de Aquino, el Prof. Saranyana había pronunciado una lección sobre *Tomás de Aquino y la autonomía de la filosofía*.

En la publicación que ahora ofrezco al lector se recogen las cuatro intervenciones señaladas (las tres de la Jornada Académica y la disertación en la fiesta de Santo Tomás), junto con un trabajo de la Prof. M^a Jesús Soto Bruna, Directora del Instituto de Estudios Medievales de la Universidad de Navarra y Ordinario de Historia de la Filosofía Medieval y Moderna, titulado *Manifestación del pensamiento medieval. En torno a la biografía intelectual de Josep-Ignasi Saranyana*, aparecido en el volumen 20 (2011) de la revista *Anuario de Historia de la Iglesia*.

Mi gratitud a la Facultad de Teología, en la persona de su Decano, por la cesión de los originales.

* * *

Constituye un honor para la Serie Universitaria de los Cuadernos de Anuario Filosófico, que dirijo, recoger los cinco estudios citados en una monografía que se ha preparado como reconocimiento al Prof. Josep-Ignasi Saranyana por su dilatada carrera científica. Estos ensayos, de temática tan importante, y no sólo para el medievalismo, quedarán como homenaje a tan ilustre universitario, que prestó una atención constante a la intermediación entre filosofía y teología. Parangonando la célebre autobiografía de Étienne Gilson, titulada *El filósofo y la teología*, este volumen bien podría haberse titulado, por el contrario: *El teólogo y la filosofía*.

Ángel Luis González

Pamplona, 24 de septiembre de 2011

**MANIFESTACIÓN DEL PENSAMIENTO MEDIEVAL
EN TORNO A LA BIOGRAFÍA INTELECTUAL
DE JOSEP-IGNASI SARANYANA¹**

M^a Jesús Soto-Bruna

INTRODUCCIÓN

Cuando en 1927 Martin Grabmann redactó la biografía intelectual del renombrado medievalista Clemens Baeumker, además de reseñar minuciosamente los trabajos realizados en vida, puso de manifiesto que la importancia de su figura se resalta asimismo teniendo en cuenta los proyectos y líneas abiertas para el futuro en la investigación del pensamiento medieval. Baeumker habría así descubierto y señalado caminos importantes que debería recorrer el estudio posterior; y ello a raíz de los sucesivos descubrimientos que iba haciendo a medida que editaba y sacaba a la luz manuscritos de obras medievales de capital importancia para el conocimiento y la edificación de la historia de la filosofía de este período. De ahí que destacase su figura con las siguientes frases: “La semblanza científica de un gran investigador se descubre, no solamente a partir de sus obras publicadas, sino

¹ Me satisface mucho incluir este artículo sobre la biografía intelectual de Josep-Ignasi Saranyana en este volumen de homenaje a su figura como profesor y maestro. Este trabajo fue publicado con el título de “Presencia y manifestación del Medioevo. Contribuciones de Josep-Ignasi Saranyana al pensamiento medieval” en el volumen de la revista *Anuario de Historia de la Iglesia*, 2011 (11), pp. 73-97. Al redactarlo he tenido la posibilidad de acercarme a las investigaciones que, en el campo del medievalismo, ha realizado el Profesor Saranyana, uno de los más renombrados especialistas en España y en nuestros días. El adentramiento en algunos de los temas tratados por Josep-Ignasi Saranyana coincide además en gran parte con la investigación que actualmente llevo a cabo, dentro del Proyecto de investigación: *Las nociones de manifestación y causalidad como “explicatio mundi”*. De Escoto Eriúgena a M. Eckhart, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (ref. FFI2008-02804/FISO). Agradezco además las correcciones e indicaciones de la Profesora Elisabeth Reinhardt para la redacción de este artículo.

también desde los apuntes y materiales recogidos sobre diversos libros, aun cuando no hayan salido a la luz. Pues la más profunda esencia del ser humano no se muestra solamente en lo que él ha hecho y ha conseguido, sino también en aquello que él ha proyectado”².

En el caso de Josep-Ignasi Saranyana, nos encontramos –aunque más de medio siglo después– con un panorama semejante; pues, en efecto, desde 1972 –año en el que se doctora en Sagrada Teología– hasta la actualidad, no ha cesado de abrir nuevas líneas de investigación sobre el período medieval con unos perfiles e itinerarios tales que determinan incluso una dirección de estudio para la primera época del pensar moderno, además de incidir en el propio trayecto del período medieval. Así, por mencionar únicamente algunos proyectos, diremos que su interés por las raíces medievales de la antropología de Lutero³ –especialmente desde la interpretación de las *Carta a los Romanos*–, así como sus exposiciones sobre las aportaciones de Occidente a la configuración de la Teología de la América Latina⁴, e incluso los resultados obtenidos en lo que se refiere a la condición femenina medieval⁵, han puesto de relieve que comprender conceptualmente aquello sobre lo que el ser humano ha reflexionado y ha sacado a la luz a lo largo del desarrollo histórico, sigue influyendo en el presente, se ha hecho real en nuestra historia. En todos estos proyectos Josep-Ignasi Saranyana no ha dejado de poner de manifiesto la continuidad entre el pensamiento medieval y la modernidad.

Por el motivo aludido pueden los trabajos Saranyana sin duda hacerse eco de las reflexiones con las que se inauguró, ya en el año 1996, el Congreso Internacional de Filosofía Medieval, organizado por la S.I.E.P.M en Er-

² GRABMANN, M., “Clemens Baeumker und die Erforschung der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie”, en GRABMANN, M. (ed.), *Gesammelte Vorträge und Aufsätze von Clemens Baeumker. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band XXV, Heft 1/2, Münster, 1927, p. 13.

³ Proyecto de investigación financiado por el Plan de Investigación de la Universidad de Navarra, con resultados publicados en esta misma revista (1988).

⁴ Cfr. sus últimas aportaciones en el Simposio internacional: *Política y religión en la independencia de la América Hispana*, Pamplona, 28-29 de octubre de 2010; donde figura además dentro del Consejo Científico, Miembro del Pontificio Comité de Ciencias Históricas; siendo –en la actualidad– Profesor Ordinario de Historia de la Teología en la Universidad de Navarra.

⁵ Cfr. SARANYANA, J.-I., *La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII al XIII)*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1997; tal asunto constituyó el tema de su Doctorado en Filosofía, por la Universidad de Salamanca.

furt: “El pensamiento medieval transforma la herencia antigua, contribuye a la forja de la identidad occidental y ha constituido hasta hoy el núcleo de la cultura europea. En unión con la religión y la fe cristiana consigue Europa su orientación metafísica, base sobre la cual se ha formado el universalismo de la razón moderna, cuyo papel crítico define hoy a la humanidad. La investigación en la historia de la filosofía medieval toma así parte en el proceso de reflexión de la propia razón que intenta establecer los fundamentos sobre los que se asienta la identidad occidental”⁶.

En lo sucesivo trazaremos el marco especulativo e histórico que las publicaciones más sobresalientes del Profesor Saranyana han creado en aras a contribuir, tanto a una mejor comprensión de los temas filosóficos medievales, como en lo que se refiere a la conexión de esos temas con el pensar moderno. Diremos de entrada que ha demostrado en ellas que el carácter específico del medievalismo contribuye de modo decisivo al entendimiento de las posteriores aportaciones del pensar humano a la sociedad. En la medida en que sus proyectos se insertan asimismo en la historia de la teología, señalaremos, en los momentos pertinentes, cómo sus argumentos filosóficos dan paso a una apertura hacia la investigación teológica.

1. SOBRE EL TIEMPO Y LA ETERNIDAD

En 1959 Joseph Ratzinger dio a conocer su *Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*⁷, libro que tuvo gran resonancia en los círculos de la literatura especializada en la temática referida a la teología de la historia y a la historia de la salvación. Tanto el tema como el autor influyeron en las primeras especulaciones filosófico-teológicas de Josep-Ignasi Saranyana, quien explicará que “desde entonces no han cesado los estudios sobre la teología de la historia bonaventuriana”; entre ellos resalta las publicaciones de A. Gerken⁸, W. Huelbusch⁹ y H. Mercker¹⁰. La investigación de fondo es de

⁶ KLUXEN, W., *Die Bewahrung abendländischer Identität*, en Jan A. AERTSEN / Andreas SPEER, (eds.), *Qu'est-ce que la philosophie au moyen âge? What is Philosophy in the Middle Ages? Was ist Philosophie im Mittelalter?*, Acta Academiae Scientiarum, Erfurt, 4 (1997), p. 11.

⁷ RATZINGER, J., *Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, trad. cast.: *La teología de la historia en San Buenaventura*, Encuentro, Madrid, 2004.

⁸ GERKEN, A., *Theologie des Wortes: Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1963.

⁹ HUELBUSCH, W., *Elemente einer Kreuzestheologie in den Spätschriften Bonaventuras*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1968.

carácter netamente teológico, pues versa entorno a Cristo y el tiempo. Sin embargo, los contenidos básicos que deben ser estudiados con detalle para comprender adecuadamente la dogmática bonaventuriana son sin duda de signo filosófico: como la naturaleza del tiempo, la fundamentación de la historia en el tiempo o el desarrollo de los modelos históricos en el Seráfico, hasta llegar a un intento de dar razón de la fe para abordar una comprensión o explicación de índole racional sobre el lugar de Cristo en el devenir histórico.

Pues bien, los temas anteriores constituyen precisamente el núcleo de la primera publicación de Josep-Ignasi Saranyana, *Tiempo y Eternidad. Estudio de la Teología de la historia en San Buenaventura*¹¹, donde señala la gran importancia de las aportaciones del maestro franciscano en lo que se refiere precisamente al significado que cobra el tiempo –en relación con la historia de la salvación– en un pensamiento cristiano. En concreto, se trata de la verdad que indica que tanto el origen como el destino final del ser humano se hallan transidos de eternidad, cobrando entonces un relieve inusitado el horizonte del tiempo: pues procede de Dios y a Dios se ordena. Perspectiva desde la cual se advierte la continuidad entre la creación divina y la redención tras el pecado del hombre.

Desde lo anterior puede asegurarse que encontramos una suerte de grieta por salvar entre, por un lado, los tratados pioneros de san Agustín sobre el tiempo en sus *Confesiones*, y el profundo significado de la historia descubierto y expuesto en *La Ciudad de Dios* y, por otro lado, las inmanentes explicaciones sobre el tiempo humano llevadas a cabo por Martin Heidegger en la obra que ha marcado sin duda el siglo XX en este aspecto, *Ser y Tiempo*. Tal hiato lo salva certeramente el despertar de la Teología de la historia bonaventuriana, la cual implica una nueva aproximación, así como un inédito intento de acercamiento a las primeras reflexiones del final de Patrística en su conexión con las actuales preocupaciones –de índole tanto filosófica como teológica– sobre comprensión del tiempo y del destino últi-

¹⁰ MERCKER, H., *Schriftauslegung als Weltauslegung. Untersuchungen zur Stellung der Schrift in der Theologie Bonaventuras*, F. Schöningh, München, 1971.

¹¹ Se trata del extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, y publicada en *Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia*, vol. II, n.3, Universidad de Navarra, s/f. Publicado asimismo por Gráficas Egúzquiza, Pamplona, 1976. Tanto los temas como los autores referidos en el texto, se encuentran mencionados en las páginas 6 y 7 de esta obra.

mo humanos. Podemos sostener entonces que el estudio de este libro de Saranyana ha de permitir obtener una serie de claves especulativas e históricas para una adecuada explicación, hoy, de lo que la filosofía medieval latino-cristiana puede responder al *Ab-Grund* heideggeriano; aportación esta que merece ser destacada en los círculos contemporáneos.

El libro sobre *El tiempo y la eternidad*, investigando la Teología de la historia bonaventuriana, constituye la publicación de los capítulos más sobresalientes la Tesis Doctoral del Prof. Saranyana en Sagrada Teología. El trabajo fue iniciado en 1969 y defendido como tal en 1972 en la Universidad de Navarra, bajo la dirección del Dr. D. Pedro Rodríguez.

No deja de ser significativo que en el año 2010, la última publicación – hasta ahora– del Profesor Saranyana retome de nuevo los aspectos que más inciden en el debate de la cuestión sobre la historia, el tiempo y la salvación. Tal libro lleva por título *Sobre la muerte y el más allá. Medio siglo de debate escatológico*¹². Las indagaciones que recorren las páginas de esta edición se hallan centradas en lo que el autor denomina las cuestiones de “escatología intermedia”; en ella expone lo más destacado de sus estudios y trabajos –de 1977 a 1981– sobre las utopías milenaristas y el joaquinismo medieval y moderno¹³.

En todos los estudios incluidos en el marco mencionado, Saranyana ha dejado clara la posición específica del pensar medieval al respecto. Y ha subrayado que se trata de una nueva perspectiva respecto del pensar antiguo. Desde esa nueva perspectiva, la temporalidad aparece a la conciencia humana como el proyecto creacional de Dios, no siendo ella misma originaria. El tiempo, según esto, sería proyecto, pero proyecto divino. Sería posibilidad de futuro, pero de futuro divino, de eternidad. Y psicológicamente será espera y también esperanza. El hombre, y con el hombre todo lo contin-

¹² Publicado en Eunsá, Pamplona, 2010.

¹³ En la primera nota del libro, pp. 13-14, cita sus publicaciones al respecto. Destaquemos ahora las siguientes: *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino (Historia doctrinal de una polémica)*, en colaboración con BROSÁ, I. y CALOGERO, F., Eunsá, Pamplona, 1979; *La crisis de la «Edad del Espíritu Santo» (Santo Tomás versus Joaquín de Fiore)*, en *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, (*Miscellanea medevalia*, 21/1), Gruyter, Berlín, 1979, pp. 106-121; *Joachim vom Fiore und sein vermeintlicher Einfluss auf Hispanoamerika im 16. Jahrhundert*, en *Ende und Volendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, (*Miscellanea Medaievalia*, 29), Gruyter, Berlín, 2002, pp. 544-557 (en colaboración con Elisabeth REINHARDT).

gente, viene de la eternidad y se encamina hacia la eternidad. El problema entonces del fin último del hombre –de su destino después de la muerte– preocupó, ciertamente, al mundo griego, pero no halló las bases ni la terminología filosófica para su explicación. Tanto en la literatura como en la filosofía, prima la idea de que solamente “los mejores” o los así denominados “héroes” podrán compartir la vida de los dioses –o sea, no se plantea, la cuestión de la inmortalidad personal, individual, para todos los hombres. La presencia –conceptual y vivida– de los ciclos del eterno retorno hacía difícil concebir la noción de “inmortalidad del alma individual”. Por ese motivo Josep-Ignasi Saranyana dedica varios capítulos de sus publicaciones a las diversas cuestiones, tanto gnoseológicas, como metafísico-teológicas, del alma separada, así como a la relación que pueda atisbar el entender humano del Verbo con el mundo. Tales son sus palabras: “El asunto de fondo, que tanto me intrigaba, era la comunicación entre el tiempo y la eternidad. Aunque son dos medidas que difieren esencialmente, pues miden duraciones heterogéneas¹⁴, el hiato entre ellas es franqueable. Pero ¿cómo? “¿Cómo puede hacerse eterno lo que es temporal?”, se pregunta, por ejemplo, San Buenaventura, cuando habla de la ascensión de una naturaleza humana por el Verbo en la Encarnación”¹⁵. Tras la lectura de sus estudios, se advierte que, ya en el medievo del XIII, tras la incorporación de la concepción de una creación inteligente y voluntaria del mundo, surge una de las preguntas reflexivas que atraviesan a la vez el pensar contemporáneo: ¿Cuál es la relación del hombre con ese Absoluto, primer principio de todo?

Sin duda, esa cuestión de fondo es de índole fundamentalmente teológica, ya que la pregunta que subyace, en este caso en San Buenaventura pero también en el sentir general de la Edad Media, se refiere al estatuto y el destino del alma separada, asunto que, conviene subrayar, afecta también a la filosofía. Como escribe el propio Saranyana: “La mayor parte de las polémicas medievales de carácter filosófico se producen para resolver problemas teológicos”¹⁶. El tema se inscribe aquí dentro de un asunto crucial, esto es, si bien el alma separada “no está sujeta propiamente al tiempo, depende toda-

¹⁴ SANTO TOMÁS, *De Potentia*, q.3, a.14, ad 8 et ad 9: Tiempo y eternidad difieren *non solum ratione principii durationis, sed etiam ratione successionis* (nota del autor, *Sobre la muerte y el más allá*, p. 14).

¹⁵ SARANYANA, J.-I., *Sobre el tiempo y la eternidad*, p. 14. El autor hace referencia a la obra bonaventuriana: III Sent d. 5, a. 1, ad 4 (q. III, 125 b).

¹⁶ SARANYANA, J.-I., *Sobre el tiempo y la eternidad*, p. 8.

vía del tiempo, pues subsiste por relación al cuerpo que tuvo y recuperará (...). Por otra parte, esa alma está fijada de modo definitivo, para bien o para mal, en la eternidad. (...) En consecuencia, el alma separada depende del tiempo histórico, aunque esté ella misma más allá del tiempo (en cuanto a la medida de la duración de su substancia), y espera a lo lejos el final de la historia, un hecho de algún modo también histórico, aunque será su punto final. Es más, ese acontecimiento que será el último momento de la historia, la introducirá en una situación que va a dejar de ser histórica”¹⁷.

Considero que la cita anterior deja bien definidos los horizontes que abre el pensar medieval para una investigación sumamente fructuosa sobre ese gran tema: la relación existente entre el tiempo y la eternidad. Asunto este que trató magistralmente San Agustín y que Josep-Ignasi Saranyana recoge en nuestros días desde la orientación de la creación de la nada y, por lo tanto, desde la convicción de que el mundo no es eterno, esto es, no posee al menos la eternidad que corresponde a Dios¹⁸.

2. MUERTE, NADA Y CREACIÓN

En la tesis de Étienne Gilson, la filosofía medieval introduce una novedad en lo que se refiere al tema que acaba de mencionarse en el epígrafe anterior. En el período medieval cristiano, en efecto, se reserva –siguiendo lo que él denomina una “Metafísica del Éxodo”– el nombre de “ser” para Dios, siendo éste el único en el que se da una identidad de esencia y existencia; en otras palabras, en Dios, el término “ser” designa una esencia idéntica a la existencia. Ciertamente el monoteísmo alude a un fondo y a una trama característicos de la filosofía medieval, y que, como argumento, va a pasar a integrar los capítulos más importantes de la filosofía moderna; especialmente, desde la cuestión de la demostración de las pruebas de la existencia de Dios. En concreto, la pregunta sobre la creación del mundo se formula en el medievo en los términos de la posibilidad de la existencia de múltiples seres además del ser único. De este modo, el argumento sobre la creación de la nada proporciona, como tal, un contenido nuevo que se incorpora al programa de la filosofía.

¹⁷ SARANYANA, J.-I., *Sobre el tiempo y la eternidad*, pp. 14-15.

¹⁸ Cfr. SARANYANA, J.-I., “Santo Tomás. *De aeternitate mundi contra murmurantes*”, en *Anuario Filosófico*, 9 (1976), pp. 399-424.

Siguiendo con la temática incoada en el anterior epígrafe del presente artículo, Saranyana, en su reciente libro, ya citado, *Sobre la muerte y el más allá*, explicita que –en el creacionismo– la noción de “fin absoluto” debe ser puesta en relación con la de “nada absoluta”, pero en un sentido muy concreto, esto es, en cuanto este tema se encuadra dentro de una metafísica cristiana. Tales son sus palabras: “En este contexto, el fin absoluto del mundo sería un concepto correlativo al de “creación”, si esta se entiende como *productio ex nihilo rei et subiecti* (producción de nada previo ni de sí mismo, es decir, que tampoco emana del sujeto), entonces el fin absoluto sería la vuelta a la nada, la *annihilatio* o la aniquilación. Ese concepto de fin exigiría como presupuesto el “pensar” la nada en oposición al ser, oposición metafísica ajena –a mi entender– a la filosofía de la razón natural espontánea, pues la nada no es, en sí misma, pensable, más que como negación del ser, y en tal sentido es de alguna manera todas las cosas. La metafísica clásica no se ha planteado la oposición metafísica entre el ser y la nada, sino en todo caso la oposición lógica entre el ser y el no-ser, que denomina contradicción, en la cual uno y otro son sus extremos y se oponen absoluta, primaria y esencialmente”¹⁹. Con las palabras que acaban de citarse, Saranyana ha querido resaltar la novedad absoluta que supone la creación a partir de la nada; no siendo la nada sujeto alguno del acto de crear. Rechaza con ello todo asomo de esencialismo. Sin duda, esta es una de las líneas especulativas de investigación más interesantes que el Profesor Saranyana ha recordado en aras a la investigación actual del pensar medieval, en su clara orientación a la teología; por ello declara que los autores medievales sostuvieron con claridad que es dogma de fe que el mundo ha sido creado de la nada y, por consiguiente, concluyen que el mundo no es eterno y, como ya se ha dicho, no posee la eternidad que corresponde a Dios.

En definitiva, la tesis bíblica sobre creación de la nada –objeto de amplias reflexiones en el medievo– no significa concebir la nada como anterior al ser, algo así como de lo cual el ser fuera educido²⁰. Lo anterior implica que la relación entre el origen como identidad (Dios) y el *aliud* que procede de él no es una relación simétrica, pues este último permanece siempre en inferioridad con respecto de su origen. La creación divina, entonces, por ser tal, pone en la existencia un algo nuevo, que es *novum*, inédito; esto es, una entidad que no preexistía en esa su finitud y distinción en la causa creadora;

¹⁹ SARANYANA, J.-I., *Sobre la muerte y el más allá*, p. 27; cita en este punto: *S th* I, q. 50, a. 1c.

²⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S th*, I, q. 46, a. 2, ad 2.

la distinción proviene de la creación. Pues el ser de la criatura en el Verbo es Dios, pero el ser de la misma en la creación subsiste en la naturaleza propia de la criatura. Ambas consideraciones –como se ha establecido al comienzo de este apartado– resultan complementarias desde la doctrina de la expresión del Verbo.

Una vez asentada la doctrina de la creación de la nada, Saranyana, pasa a plantear otra de las grandes cuestiones del pensar medieval, esto es, la pervivencia del alma tras la muerte; tema este que sin duda presupone el anterior. ¿Qué significa vivir después de la muerte? En este punto de crucial importancia para la elaboración de una antropología teológica, Josep-Ignasi Saranyana explica con fuertes argumentos, tanto las razones para el rechazo del dualismo platónico, como las referidas al monopsiquismo aristotélico heterodoxo²¹, previa exposición del significado último de la muerte, así como la condición del alma separada; tema este en dependencia del mencionado asunto sobre la creación del mundo y de la persona humana.

Este último libro citado, finaliza con una respuesta al marxismo y un diálogo con la escatología contemporánea. Con estos presupuestos, considero que puede sin duda subrayarse de nuevo la actualidad del pensar medieval que ha puesto de manifiesto la obra del Profesor Saranyana. En este sentido, podríamos atribuir al proyecto de Saranyana las reflexiones que dos grandes autores del siglo XX y del siglo XXI –respectivamente– han atribuido al pensar medieval. Por un lado, en efecto, podemos situarlo en la línea de las mencionadas reflexiones gilsonianas. A comienzos del siglo XX, efectivamente, hallamos la mayor contribución a la comprensión del pensamiento medieval, en la pluma de Étienne Gilson. En su obra *El espíritu de la filosofía medieval* recordó que Condorcet, uno de los más grandes críticos –en el siglo XVIII– de la Edad Media, había reconocido a los medievales el haber precisado las nociones esenciales de la metafísica y de la epistemología; reconociendo que el pensar contemporáneo debe a la escolástica las ideas que podemos formarnos acerca del Ser supremo y de sus atributos; sobre la distinción entre la causa primera y el universo al que se supone gobernar; sobre el espíritu y la materia, sobre los diferentes sentidos que es posible aplicar al vocablo “libertad”; sobre lo que se entiende por “creación”; sobre la manera de distinguir entre sí las diversas operaciones del espíritu humano y de clasificar las ideas que éste se forma respecto de los objetos reales y de sus propiedades.

²¹ Cfr. SARANYANA, J.-I., *Sobre la muerte y el más allá*, pp. 61, ss.

Por su parte, en el año 2000 Theo Kobusch ha afirmado con rotundidad que sin las contribuciones que los filósofos medievales hicieron a través de las Sumas, los Comentarios a las Sentencias, los Comentarios a la Biblia o las Glosas, no podría explicarse la filosofía contemporánea; recordando a este respecto que el propio Roger Bacon había señalado que “la mayoría de las cuestiones que se contienen en la Suma Teológica son pura filosofía”²², reconociendo sin duda el papel central de la Teología en este período.

Con estas publicaciones, Saranyana ha demostrado asimismo que el examen de la historia de la filosofía medieval es intrínsecamente filosófico, a la vez que entra de lleno en las cuestiones de la dogmática y de la teología. Por otra parte, sus aportaciones a la filosofía sistemática han incitado al investigador contemporáneo al análisis de la dimensión histórica de los conceptos que aborda. El cultivo entonces de la historia de la filosofía medieval debe abordarse como una “hermenéutica” en sentido amplio; esto es, debe tratar a la vez de la lectura, la comprensión y la interpretación de la tradición filosófica. Parafraseando el *tolle, lege* de san Agustín, puede aseverarse que la lectura de los grandes textos se halla a la base de todo su trabajo filosófico que aspira al desvelamiento de la verdad sobre los temas que los filósofos han planteado. Veamos entonces a continuación la posición de Josep-Ignasi Saranyana en el contexto de la historia de la filosofía medieval.

3. CONTEXTO Y COMPRENSIÓN DE LA HISTORIA DEL PENSAR MEDIEVAL

Como resulta conocido, la historia de la filosofía medieval tiene su despertar primero –tras las críticas renacentistas y modernas– en el año 1819, cuando la *Academie des Inscriptions et des Belles-Lettres* de París propuso como tema de concurso la cuestión de las traducciones latinas de Aristóteles. Resultó premiado el trabajo de Amable Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, que fue traducido al alemán en 1831 y actualizado y reeditado en 1843 por Charles Jourdain, hijo del autor²³. La obra de A. Jourdain dominó la investigación en filosofía me-

²² KOBUSCH, T., “Philosophie im Mittelalter?”, en KOBUSCH, T. (ed.), *Philosophen des Mittelalters*, Primus, Darmstadt, 2000, p. 1.

²³ JOURDAIN, A., *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques* (Nouv. Éd. / rev. et augm. par JOURDAIN, Ch.), B. Franklin, New York, 1974.

dieval durante más de un siglo, siendo a su vez continuada con nuevos materiales.

Después, en 1857, la *Academie des sciences morales et politiques* de París propuso como tema de concurso la filosofía de Tomás de Aquino; obteniendo el premio Charles Jourdain, con su trabajo –publicado en 1858– *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*. Estos trabajos constituyeron sin duda un aliciente para la extensión de las investigaciones medievales, tanto en Francia como en el resto de Europa²⁴. Cabe recordar a este respecto, además de la obra de Victor Cousin sobre Pedro Abelardo, las investigaciones de Charles Thurot sobre la gramática medieval y su filosofía del lenguaje²⁵ y la investigación de Renan sobre Averroes y el averroísmo²⁶; así como la historia realizada por Delisle sobre las colecciones de manuscritos en la Biblioteca Nacional de París²⁷, y, en ese mismo ámbito, el trabajo de J. B. Hauréau²⁸.

En su trabajo sobre *La Filosofía Medieval*²⁹, Josep-Ignasi Saranyana recoge estas primeras investigaciones, reconociendo su inestimable labor, aunque señalando claramente su característico trasfondo doctrinal: “Los

²⁴ Cfr. *Excursions historiques et philosophiques à travers le Moyen Âge*, Minerva-Verlag, Frankfurt a. M., 1966.

²⁵ THUROT, C., *Extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au Moyen Âge* (1869), Minerva G.M.B.H., Frankfurt a. M., 1964; *De l'organisation de l'enseignement dans l'université de Paris* (Dezobry / E. Magdeleine et Cie, Paris, 1850), Minerva, Frankfurt a. M., 1967.

²⁶ Cfr. la reciente traducción al castellano: RENAN, E. *Averroes y el averroísmo. Ensayo histórico*. PACHECO PRINGLES, H., (trad.), ALBIAC, G., (prol.), Hiperión, Madrid, 1992.

²⁷ DELISLE, L. V., *Inventaire des manuscrits latins: conservés à la Bibliothèque Nationale sous les numéros 8.823 – 18.613* (1863), Bibliothèque Nationale, Hildesheim, 1974; *Inventaire général et méthodique des manuscrits français de la Bibliothèque Nationale*, Bibliothèque Nationale, Paris, 1876.

²⁸ HAURÉAU, J.-B., *Initia operum scriptorum latinorum Medii potissimum Aevi ex codicibus manuscriptis et libris impressis alphabetice digessit* (1812-1896), Hauréau, Barthélemy, Turnholt, 1973-1974.

²⁹ La 2ª edición, revisada y aumentada, data de 2007, lleva como subtítulo, como la 1ª: *Desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca*, y ha sido publicada en Eunsa, dentro la Colección Pensamiento Medieval y Renacentista. Como manual, y enfocado exclusivamente hacia la docencia, el autor escribió su conocida *Breve historia de la filosofía medieval*, en la Colección, también de Eunsa, de Iniciación Filosófica (2ª edición revisada, 2010), de cuya ampliación se hizo eco la Colección Filosófica de la misma editorial.

primeros historiadores racionalistas que se aplicaron, en el siglo XIX (Victor Cousin, Jean-Barthélemy Hauréau, François Picavet, Leon Gauthier y Émile Verrier) consideraron que lo propio de las especulaciones escolásticas medievales fue su desarrollo bajo la tutela de la Iglesia. Esto habría supuesto, según ellos, un aspecto negativo y otro positivo. El negativo sería haber paralizado el esfuerzo filosófico, al vincular la libertad de las investigaciones, a una verdad heterónoma, de origen divino, dispensando al hombre de un esfuerzo personal serio por resolver racionalmente algunos misterios. Desde su perspectiva positiva, los citados historiadores apreciaron la aparición, en la Edad Media, de la especulación religiosa, es decir, de la ciencia teológica, a la que respetaban, aunque no la consideraban propiamente filosófica, ni, en última instancia, rigurosamente científica³⁰. Con esta apreciación crítica Saranyana sitúa en su punto justo su posición con respecto a la filosofía medieval, a la vez que se alza como un intérprete original y constructor en nuestros días.

En el libro se citan, asimismo, los trabajos, en España, de Zeferino González, Menéndez y Pelayo o Bonilla y San Martín. Destacándose asimismo el trabajo de Joseph Kleutgen sobre la filosofía escolástica³¹, y la de Carl Prantl sobre la historia de la lógica, autor éste sobre quien escribió el propio Baeumker, observando su importancia³².

A pesar de la importancia de estos autores, la investigación nos enseña que habrá que esperar a la obra de H. Denifle y F. Ehrle para que la investigación en el área de la Filosofía Medieval tome un gran impulso desde la perspectiva de la ampliación de los estudios de los manuscritos³³. Puede considerarse que a partir del *Chartularium Universitatis Parisiensis* y de la edición de los *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters* –desde materiales inéditos– se inicia una nueva era en el modo de escribir la

³⁰ SARANYANA, J.-I., *La Filosofía Medieval*, p. 26.

³¹ KLEUTGEN, J., *La philosophie scholastique*, Constant Sierp, R. P., (trad.), Gaume Frères et J. Duprey, Paris, 1869.

³² PRANTL, C., *Geschichte der Logik im Abendlande*, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1955 (reimpr. de Leipzig, 1855); BAEUMKER, C., Prantl, C., en *Allgemeine Deutsche Biographie*, 55, 1910.

³³ Cfr. GRABMANN, M., *Clemens Baeumker und die Erforschung der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, en GRABMANN, M., (ed.), *Gesammelte Vorträge und Aufsätze von Clemens Baeumker, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band XXV, Heft 1/2, Münster, 1927, p. 5.

historia de la filosofía y de la teología de la Edad Media. Se recuerda además la excelente historia de la filosofía medieval de A. Stöckl³⁴, quienes, a su juicio, distinguieron un movimiento filosófico medieval auténtico, distinto del movimiento teológico medieval.

Por su parte el Profesor Josep-Ignasi Saranyana ha asumido todas estas investigaciones, así como el redescubrimiento de los textos de la filosofía y de la teología medievales. Ello se muestra de un modo muy especial en el manual del que hablamos –fruto de una entera carrera de docencia e investigación. En esta obra, de lectura obligada, Saranyana demuestra el conocimiento profundo de las investigaciones mencionadas llevadas a cabo en el renacer –en este sentido– que supone el siglo XIX en lo que se refiere al estudio de los temas, las obras y los manuscritos medievales. Y, como De Wulf y Jeauneau, no pone en duda la existencia de temas específicos del filosofar dentro de la amplitud que supone la filosofía y la teología medievales³⁵. De ahí que dedique su primera parte al desarrollo de la relación entre fe y razón en el pensar medieval.

El libro, en su segunda parte, expone bien que el resplandor del Renacimiento no se podría explicar sin la lenta maduración medieval y que el cartesianismo hunde sus raíces en la escolástica. Es más, nos enseña que la filosofía medieval no tiene solamente el mérito de hacernos comprender mejor la filosofía moderna; antes bien, tiene su interés propio, en tanto que representa un esfuerzo de pensamiento original. Y si el conocimiento de los filósofos antiguos es una vía inmediata de acceso a la filosofía, el conocimiento de los filósofos medievales puede y debe hacernos jugar el mismo papel, esto es, despertar en nosotros la facultad de pensar.

El manual, además de un amplio y exhaustivo conocimiento de los autores, nos enseña que la Edad Media lleva en sus comienzos el carácter de la receptividad; y ello en la medida en que supone una apropiación receptiva del pensamiento antiguo y patrístico, que, lentamente, pero de un modo seguro, ha de conducir a una propia cosmovisión. Es en este sentido en el que ha de entenderse que los pensadores medievales dan cabida a la tradición y a la autoridad (Platón, Aristóteles, San Agustín), frente al moderno pensar subjetivista. Resulta además interesante observar cómo el Profesor

³⁴ STÖCKL, A., *Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (1864-1866), 4 vols., Scientia Verlag, Aalen, 1868.

³⁵ WULF, M. DE., *Historia de la filosofía medieval*, Jus, México 1945, vol. I, p. 16; JEAUNEAU, E., *La philosophie médiévale*, P.U.F., Paris, 1967, p. 5.

Saranyana expone y explica la permanencia de la tradición a través del estudio de cada una de las Escuelas y de la relación de las Escuelas entre sí. El fundamento de esta valoración de la tradición reside, además de en la naturaleza receptiva de la Edad Media, en el papel que ocupa la filosofía en esta época. Para la Edad Media, en efecto, el filosofar no tiene la dirección subjetiva que toma en la modernidad; de tal modo que su mirada al pasado no es especular: no le devuelve su propia imagen, sino la realidad de una historia por asumir.

Se entiende a partir de lo anterior que, una vez hallada la verdad en filosofía, ésta debe ser continuada. Por ello, el papel de la razón no resulta entonces superfluo o sin significación. Antes bien, la lectura acabada del libro termina mostrando una cosmovisión propiamente medieval, donde tienen cabida la fe y la razón. Además, Saranyana muestra, en cada uno de los capítulos, la visión trascendente de la vida que subyace a esa cosmovisión, la cual, a su vez, se basa, en la primacía de la metafísica sobre lo que hoy denominaríamos la razón práctica. Desde esta perspectiva metafísica, puede sostenerse que, a pesar de las múltiples corrientes existentes en la Edad Media en lo que a la teoría del conocimiento se refiere, tiene primacía el realismo, en el sentido de la admisión de los primeros principios del ser y del conocer; primando en la lógica la teoría del silogismo sobre el pensamiento inductivo. En todo este recorrido conceptual, especial atención merecen las páginas dedicadas a la “Síntesis filosófica tomasiana” (pp. 277-294), y, más en concreto, al intento de dilucidar el pensar político de Tomás de Aquino. A este respecto, nos atrevemos a asegurar que las conclusiones establecidas por Saranyana, tras el detallado análisis del *De regno*, incitan en la actualidad a una más profunda investigación sobre la teoría social política; citemos el texto que nos resulta más significativo al respecto: “En todo caso, me atrevo a presentar las cuitas y vacilaciones de Santo Tomás como un eslabón más de esa larga caminata de la humanidad cristiana en busca de una justa secularización, es decir de una adecuada autonomía de las realidades profanas. Un empeño en el que todavía estamos comprometidos al cabo de setecientos años”³⁶.

³⁶ SARANYANA, J.-I. *La Filosofía Medieval*, p. 293; cita como referencia en este punto a CASTAÑEDA DELGADO, P., *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo*, UNAM (Instituto de Investigaciones Históricas, Serie “Estudios Históricos”, 59), México, 1996, p. 73. Cfr. SARANYANA, J.-I. “El debate teológico sobre la secularidad cristiana (1930-1990)”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, 13 (2004), pp. 151-176.

Además de constituirse en manual preciso e imprescindible, la obra recoge –hasta su última edición– los estudios actuales sobre cada uno de los temas que trata. Y ello de tal modo que las notas al pie de página constituyen un aparato bibliográfico de primer orden para continuar la investigación de cualquiera de los temas o autores tratados en el cuerpo del trabajo. El índice onomástico final contribuye además a que el lector pueda rastrear las propias fuentes citadas.

Por otra parte, y en lo que se refiere a la historia de la teología medieval, Saranyana además ha dejado escrita la primera parte, referida al período escolástico, del manual de *Historia de la Teología*; habiéndose hecho cargo de los períodos moderno y contemporáneo el Profesor José Luis Illanes³⁷. Explica ahí, en su periodización las concepciones teológicas fundamentales de la Edad Media. La investigación, en cambio, de autores relativamente secundarios, tanto en la filosofía como en la teología, ha quedado plasmada en el libro *Filosofía y Teología en el Mediterráneo Occidental (1263-1490)*³⁸. El libro recoge sus investigaciones desde 1973 al año 2000, abarcando a aquellos autores más representativos que vivieron en el marco del mediterráneo occidental.

En esta misma línea de la Teología Medieval publicó –en el año 1994– el libro *Grandes Maestros de la Teología*³⁹. San Agustín, San Anselmo de Canterbury, Santo Tomás de Aquino, la Teología Franciscana, la recepción del tomismo en Tomás de Vío, el Cardenal Cayetano y la restauración del tomismo en el siglo XVI, así como la Teología Académica Novohispana del siglo XVI, encuentran cabida en esta obra, a la vez de estudio y de investigación. La obra en efecto recoge una serie de lecciones dirigidas a alumnos que, una vez terminados sus estudios teológico-institucionales, comienzan su especialidad en Teología histórica.

No resta sino a continuación exponer tanto los proyectos como las líneas de investigación que el Profesor Saranyana ha propuesto y ha abierto en nuestros días, en orden a una mejor comprensión de la específica temática

³⁷ ILLANES, J. L. / SARANYANA, J.-I., *Historia de la Teología*, 3ª ed. revisada y aumentada, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002.

³⁸ El libro *Filosofía y Teología en el Mediterráneo Occidental (1263-1490)* se halla prologado por Alessandro GHISALBERTI y editado en Eunsa, Pamplona, en el año 2003 como primera edición.

³⁹ SARANYANA, J.-I., *Grandes Maestros de la Teología. I. De Alejandría a México (siglos III al XVI)*, ANDRÉS MARTÍN, M., (prol.), Sociedad de Educación Atenas, Madrid, 1994.

filosófica del pensar medieval. A través del recorrido de las que pueden considerarse sus principales aportaciones se habrán de reconocer conceptos y temas que resultan una clave, tanto para la comprensión del pensar moderno posterior, como para una apertura hacia el entendimiento de la actualidad. Con objeto de obtener una visión global nos basaremos principalmente en la lectura de aquellos artículos publicados cuya temática incide directamente en las preocupaciones contemporáneas en el campo de la investigación filosófica del medievo. Seguiremos principalmente un orden cronológico.

4. LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN EN FILOSOFÍA MEDIEVAL

a. Para una antropología metafísico-teológica

En 1974 Josep-Ignasi Saranyana publicaba un artículo cuya temática no ha dejado de inquietar, tanto en el ámbito de la antropología antigua como en los círculos de discusión en los que se elabora el pensar antropológico en nuestras días, pero que, a nuestro juicio, alcanzó un punto álgido en el medievo del XIII. La materia tratada constituye, en efecto, una preocupación del hombre de todos los tiempos, a saber, si es posible “demostrar, con argumentos válidos que la Providencia de Dios gobierna las cosas humanas”, asunto este tratado, a raíz de unas reflexiones sobre el Comentario de Tomás de Aquino al libro de Job, bajo el título: *Entre la tristeza y la esperanza. Santo Tomás comenta el libro de Job*⁴⁰. El tema constituye una línea de investigación que ha ocupado a Saranyana durante su larga carrera académica, hasta que, en el año 2010 es editado como libro el Comentario de Tomás de Aquino: *Por qué sufren los buenos y triunfan los malos: comentario literal de Tomás de Aquino al Libro de Job (capítulos 1-3)*⁴¹.

Ambas publicaciones nos enseñan que Santo Tomás, en su comentario bíblico –de índole fundamentalmente teológica– abre una nueva perspectiva en lo referente a una posible explicación del sufrimiento de la persona que, sabiéndose creada y amada por Dios, trata de superar una tristeza inmoderada que la apartaría del Absoluto creador y providente. En este sentido, la antropología, metafísica y teológica a la vez de este autor del siglo XIII, supera las visiones tanto estoicas como peripatéticas. Antes bien, al leer el relato sagrado, Santo Tomás prueba que la tristeza moderada de Job no ofendió a

⁴⁰ Publicado en *Scripta theologica*, 6 (1974), pp. 329-361.

⁴¹ Editado por Eunsá, Pamplona, 2010.

Dios, ni separó al sufriente de su fe en la Providencia⁴²; con ello, se demuestra además, el posible dominio de la voluntad humana sobre los apetitos irascible y concupiscible. En el análisis de este asunto, Saranyana, de la mano de Santo Tomás, lleva a cabo un exhaustivo estudio de los afectos y las pasiones, de la distinción entre el dolor, la tristeza y el sufrimiento, y ello tanto en lo que se refiere a lo corporal en el hombre, como a su espíritu.

Finalmente, se nos indica que solamente dando un “salto” hacia a fe, puede el hombre mantener una actitud esperanzada a pesar de los males acaecidos en este mundo. Se trata de la distinción entre la espera y la esperanza: “Esperar cosas que aún no poseemos, si éstas caen bajo el dominio de la potestad humana, no tiene razón de perfecta virtud. Luego, debe tratarse, en definitiva, de la esperanza en Dios”⁴³. Quiere lo anterior decir que el dolor y el sufrimiento humanos únicamente alejan de la tristeza, de la desesperación, cuando se hallan radicados en la esperanza sobrenatural, cuya base no es sino la confianza filial del hombre que conserva esta virtud más allá de las esperanzas terrenas, acercándose por tanto, al Creador y a la fe en la providencia divina

Puede considerarse finalmente que esta llamada de atención –desde las reflexiones medievales–, en nuestros días, sobre la dimensión de eternidad que posee la vida humana, tanto en lo que se refiere a su origen, como a su destino final, constituye un foco de orientación y de claridad para comprender el sentido, la intención última del ser y del actuar de la persona humana. Tarea ésta que tanto ha ocupado al pensamiento contemporáneo tras la crisis de la modernidad; y que únicamente puede hallar los cánones para una adecuada articulación racional si introduce en su argumentación esa dimensión de trascendencia que otorga al mundo y al hombre la medida del *Lógos* divino, en el cual y conforme al cual han sido hechas todas las cosas.

Por otra parte, y en la línea de recuperar en nuestros días una antropología teológica, Saranyana comentó ampliamente el libro de Pannenberg⁴⁴. En este comentario rechaza el método fenomenológico empleado por Pannenberg, en orden a una nueva reflexión acerca de la idea clásica de que

⁴² Cfr. SARANYANA, J.-I., *Entre la tristeza y la esperanza*, pp. 335-336.

⁴³ SARANYANA, J.-I., *Entre la tristeza y la esperanza*, p. 351.

⁴⁴ SARANYANA, J.-I., “Hacia una antropología teológica. (A propósito de un libro de Wolfhart, Pannenberg)”, *Scripta theologica*, 10 (1978), pp. 1115-1137. Se trata del libro: *El hombre como problema. Hacia una antropología teológica*, JIMENO, R., (trad.), Herder, Barcelona, 1976, p.208.

la fe imprime una clara dirección al pensamiento; asunto este presente en todas la preocupaciones filosóficas y teológicas de la Edad Media.

b. Claves terminológicas en San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino y antecedentes medievales

En el año 1979, cuando los estudios en filosofía del lenguaje alcanzaban su auge en la filosofía europea occidental, el Profesor Josep-Ignasi Saranyana publicó su célebre artículo sobre el tema del significado en Tomás de Aquino; tema que había sido presentado en 1977 en el VI. *Internationaler kongress für Mittelalterliche Philosophie*, que tuvo lugar en la Universidad de Bonn, del 29 de agosto al 3 de septiembre del citado año⁴⁵. Este escrito nos alerta en la actualidad acerca de las directrices que debe tomar el arte de la traducción, para una correcta hermenéutica del autor tratado. Se distingue entonces entre “sentencia” y “lo significado”, introduciéndonos en esa gran paradoja del lenguaje, la cual consiste en advertir que, siendo materiales los significantes, los significados son sin embargo inmateriales.

La inmaterialidad del significado de los términos del lenguaje apunta sin duda a la inmaterialidad del conocer humano, en correcta doctrina tomista. Este asunto demostraría la capacidad humana, no ya simplemente de traducir en orden a una adecuada interpretación o hermenéutica de un autor, sino que además demostraría la inmaterialidad misma del alma humana. Como se ve, este asunto engarza de lleno con las primeras preocupaciones filosófico-teológicas de Saranyana, contribuyendo además con sus argumentos, a rebatir las actuales teorías acerca de una posible inteligencia artificial, o de una reducción del lenguaje humano a cualquier tipo de cálculo. La inmaterialidad del conocimiento supone además su concepción como praxis inmanente. La inmanencia de este proceso de intelección requiere que la acción cognoscitiva permanezca en quien entiende⁴⁶; el sujeto cognoscente realiza un proceso en sí mismo, que culmina en la concepción de la cosa. La comprensión del verbo como *dicción interior* es justamente aquello en lo que el teólogo podrá apoyarse para mostrar –respentando las reglas del método analógico–

⁴⁵. SARANYANA, J.-I., “Tomás de Aquino: Significante, significado y “palabras fundamentales”, *Scripta Theologica*, 11 (1979), pp. 187-195; publicado asimismo en *Anuario Filosófico*, 11 (1978), pp. 197-207; y en *Studium*, 19 (1979), pp. 111-119.

⁴⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S th.* I, q. 27, a. 1, sol.

cómo la segunda Persona de la Trinidad puede ser llamada Verbo⁴⁷. Teniendo en cuenta la intención del autor en este estudio, añadiremos que el entendimiento absoluto divino no conoce por medio de especie alguna, sino por su propia esencia. Esta, la esencia divina, deberá entonces entenderse como *similitudo omnium rerum*⁴⁸; expresión que insta al filósofo a indagar el significado de esta *similitudo* de todos los seres en el conocimiento creador. Saranyana trata entonces a continuación de las claves para el entendimiento del lenguaje en la Sagrada Teología.

Por su parte, la relación entre el lenguaje y el conocimiento en la Edad Media fue tratada por nuestro autor en 1981, en *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*⁴⁹. Se detiene aquí en el argumento de las “palabras fundamentales”, en cuanto conceptos cuyo significado no puede ser arbitrario.

En otro orden de conceptos, Saranyana ha dejado abierta la investigación terminológica en lo que se refiere a ese saber con el que culmina el medievo del XIII desde la inteligencia de Tomás de Aquino, esto es, la doctrina del *actus essendi*. A la preparación de esta temática se refiere el artículo *Sobre la contribución de Alberto Magno a la doctrina del “actus essendi”*⁵⁰. A mi juicio, el valor de esta publicación reside precisamente en que proporciona las claves más importantes para el estudio del –como se expresa el propio autor– origen histórico-genético del *esse* tomasiano. Se repasan entonces los autores que han constituido un hito o una clave en tal cuestión, desde Alfarabi y Avicena, pasando por Guillermo de Alvernia, hasta el estudio de la recepción de la distinción entre esencia y existencia en la obra del que fue el maestro de santo Tomás, esto es, san Alberto Magno. La *Summa de creaturis* o el *Comentario a las Sentencias* son apreciados en su terminología propia, así como el tratado *De causis et processu universitatis*. Con todo ello, además, el artículo recoge las principales investigaciones y resultados de los medievalistas contemporáneos, en aras, sobre todo, a dejar de manifiesto, finalmente la originalidad de la doctrina tomista en este punto.

⁴⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *SCG*, lib. IV, cap. 11. Desde una perspectiva estrictamente teológica, puede consultarse: SARANYANA, J.-I., “La doctrina sobre el ‘esse’ de Cristo en los teólogos de la segunda mitad del siglo XIII”, en MATEO SECO F. L., (ed.), *Cristo, Hijo de Dios y redentor del hombre*, Pamplona, 1982, 637-647.

⁴⁸ TOMÁS DE AQUINO, *SCG*, lib. IV, cap. 53.

⁴⁹ Publicado en *Miscellanea Mediaevalia*, 13 / 1, Gruyter, Berlin, 1981, pp. 424-433.

⁵⁰ Artículo que se publicó en *Albert der Grösse. Seine Zeit, Sein Werk, seine Wirkung*, (en *Miscellanea Mediaevalia*, 14), Gruyter, Berlin, 1981, pp. 41-49.

En este respecto, el Profesor Saranyana dejó clara la distancia especulativa entre el que podríamos denominar esencialismo aviceniano y la doctrina de la actualidad del *esse* en Santo Tomás de Aquino en su artículo *Posibilidad y necesidad en Avicena*⁵¹. Además, en su artículo *Sobre la inmaterialidad de las sustancias espirituales (Santo Tomás versus Avicibrón)*⁵², además de llevar a cabo una amplia investigación sobre la obra del filósofo judío español, destaca bien la doctrina sobre la forma sustancial tomista, que se erige como crítica al hilemorfismo universal gabiroliano; crítica que sin duda ha de contribuir a la originalidad tomista del *esse* como *forma formarum*.

Por otra parte, y en lo que se refiere de nuevo a las nociones claves en Tomás de Aquino, Saranyana había abordado –en su libro sobre *La Filosofía Medieval*– el estudio de un tema que ha sido objeto de largas investigaciones en la actualidad, a saber, la cuestión acerca de los trascendentales, y en concreto, del *pulchrum* en cuanto trascendental. Concuerta en este punto con las investigaciones más recientes, afirmando la trascendentalidad del *pulchrum* en Santo Tomás⁵³. Esta última conclusión resulta de crucial importancia para elaborar en la actualidad una teoría de la estética que tenga en su base a la metafísica.

c. Neoplatonismo y creación. De Eriúgena a Eckhart

Sin duda, una de las claves para la comprensión del medievo proporcionada por Saranyana se ha centrado en la cuestión del significado de las ideas divinas para una comprensión de la creación del mundo por parte de Dios, y ello en orden a dilucidar el estatuto ontológico del ser finito de lo creado. Asunto este que, como resulta conocido, recorre la historia de la filosofía medieval desde que –como decíamos al principio– la creación de la nada irrumpe en el tema y el programa del filosofar. Se trata de una de esas cuestiones en las que la especulación alcanza su punto más álgido y determina a su vez el camino del filosofar hacia la intelección metafísica y teológica de la dependencia del mundo respecto del Absoluto. Por ese

⁵¹ Publicado en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 5 (1985), pp. 239-258. Cfr. PUIG MONTADA, J., “Necesidad y posibilidad, Avicena y Averroes”, en SOTO-BRUNA, M^a J., (ed.), *Metafísica y antropología en el siglo XII*, Eunsa, Pamplona, 2005, pp. 81-108.

⁵² En *Rivista di Filosofia Neoscholastica*, 70 (1978), pp. 63-97.

⁵³ Cfr. SARANYANA, J.-I., *La Filosofía Medieval*, pp. 294-300. Sigue en esto a AERTSEN, J. A., *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, trad. cast., Eunsa, Pamplona, 2003.

motivo habremos de detenernos algo más exhaustivamente en los términos fundamentales en los que se ha planteado el asunto, y ello de la mano de las más significativas publicaciones del autor que tratamos relativas al tema mencionado.

En la dirección apuntada abordó, en 1979, nuestro autor la cuestión de las “ideas” en quien es hoy ya considerado en toda la manualística como el primer pensador propiamente medieval, esto es, Juan Escoto Eriúgena⁵⁴. Recordó entonces Saranyana que “El tema de las ideas entra en la filosofía medieval principalmente por tres cauces: a través de la tradición judaico-alejandrina, cuyo representante más caracterizado es Filón (nacido el ca. 25 a.C. y muerto después del 50 d.C.), quien, en base a una interpretación alegórica del viejo Testamento, en su obra *De opificio mundi* intenta sintetizar los elementos platónicos y estoicos en el *Lógos* divino; por medio de las especulaciones de san Agustín sobre el pensamiento de Cicerón y una parte de las *Enéadas* plotinianas que le permiten tratar, en su *De diversis quaestionibus* 83, el modo de hacer compatible la pluralidad de las ideas en Dios con la unidad de la *intelligentiae divinae*; y, por último, como consecuencia de la permanente fascinación que ejercen en el pensamiento cristiano los primeros versículos del prólogo de San Juan”⁵⁵.

Pues bien, al abordar la metafísica eriugeniana en lo que a lo anterior se refiere, Josp-Ignasi Saranyana sitúa con claridad al filósofo irlandés dentro de la corriente ejemplarista, aduciendo además la influencia que recibe de las obras del Pseudo-Dionisio. Con ello, Saranyana continúa la línea de investigación contemporánea que ha deshecho definitivamente el equívoco de la interpretación de Eriúgena como monista o panteísta.

De hecho, el filósofo irlandés ha sido de hecho objeto de las más variadas interpretaciones: panteísta, monista, místico, racionalista, agnóstico, precursor de la filosofía moderna y del idealismo, pero también ligado a la mejor tradición patrística, que, por su medio, alcanza a la filosofía escolástica⁵⁶. Y es que no se puede negar a su vez que el propio Eriúgena ofrece en su obra escrita elementos suficientes para dar pie a esta diversidad de opiniones, y

⁵⁴ SARANYANA, J.-I., “Las «ideas» en Escoto Eriúgena”, en *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Editora Nacional, Madrid, 1979, vol. II, pp. 1207-1213.

⁵⁵ SARANYANA, J.-I., “Las «ideas» en Escoto Eriúgena”, p. 1207.

⁵⁶ GILSON, E., explicó ya la unidad de fe y razón en nuestro autor en su obra: *La Philosophie au Moyen Âge*, Payot, Paris, 1952.

ello hasta el punto de que se ha optado en ocasiones por resumir su pensamiento como “dialéctica de las antinomias”.

La investigación abierta por Saranyana en lo que a Eriúgena se refiere, nos enseña que la lectura atenta de su obra y la sucesiva investigación de su pensamiento ha ido poniendo cada vez más de manifiesto que, en realidad, la obra del pensador irlandés supone una síntesis del pensamiento griego y del cristianismo, que ha intentado reunir los motivos fundamentales del misticismo y del racionalismo, cerrándose a todo intento de sistema que elimine o haga prevalecer un elemento sobre el otro⁵⁷. En efecto, como para todo filósofo cristiano, el interés fundamental de Eriúgena radica en la búsqueda del conocimiento de Dios como origen y como fin. En este conocimiento de la realidad suprema, se resume la entera tarea preparatoria que supone el lenguaje y el razonamiento filosófico y desde ahí ha de juzgarse todo el valor –o desvalor– del conocimiento humano del mundo, pero también del conocimiento que la persona tiene de sí misma. En este sentido, ha puesto de manifiesto que Eriúgena se inspira profundamente en el pensamiento de la tradición de los Padres, pretendiendo presentar la doctrina cristiana en un escenario neoplatónico; distinguiéndose en él el influjo de San Agustín y el de los Padres griegos. Eriúgena –sostiene– no es panteísta o monista, es un filósofo cristiano, que no subordina la Escritura a la razón, sino que recurre al racionalismo griego como elemento conceptual para explicar el cristianismo en su propio contexto filosófico, que es el neoplatonismo.

Dado lo anterior, Eriúgena resolvería el problema de la multiplicidad de las ideas en Dios en la línea de Dionisio; en esta dirección, el comentario de Tomás de Aquino a este último nos señala que en Dios se hallan los ejemplares de todas las cosas⁵⁸. Esta concepción se ha caracterizado como el ejemplarismo medieval.

Desde esta perspectiva, W. Beierwaltes ha señalado en nuestros días que su obra fundamental, el *Periphyseon* o *De divisione naturae*, significa exactamente el interés especulativo de Escoto Eriúgena; el cual se resume en

⁵⁷ Dentro de los estudios actuales y en la misma dirección de SARANYANA, J.-I., se ofrece como una clave la obra de BEIERWALTES, W., *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1994; trad. cast.: *Eriúgena. Rasgos fundamentales de su pensamiento*, Eunsá, Pamplona, 2009.

⁵⁸ SARANYANA, J.-I., “Las «ideas» en Escoto Eriúgena”, p. 1209, donde cita de TOMÁS DE AQUINO: *In Librum beati Dionysii de Divinis Nominibus expositio*, texto de PSEUDO-DIONISIO, n. 282 (ed. Pera).

el interés de fundamentar argumentativa y racionalmente la verdad de la *doctrina christiana*⁵⁹. En este sentido, Eriúgena no cuestionaría la existencia del Fundamento o del Absoluto, antes bien, partiendo de Él, del origen, pasa a explicar la estructura y el sentido del mundo y de la actividad humana en él como una *explicatio* del primer origen: *teophania* es el término que resume su metafísica, pero también es la noción que sintetiza su teoría del conocimiento humano sobre el Absoluto⁶⁰; de ahí la distinción establecida entre la consideración de la naturaleza en la eternidad del Verbo, y su consideración desde la temporalidad que constituye el mundo creado⁶¹.

Pues bien, Saranyana ha mostrado cómo, al final de la Edad Media, que la preocupación por discernir el estatuto de lo creado desde la indagación que supone una metafísica del Verbo o del intelecto divino, se encuentra en el gran maestro renano que fue Juan Eckhart, muerto en 1327 y condenado en 1329; nos lo recuerda en su artículo: *El maestro Eckhart: Nuevos estudios y ediciones*⁶².

Desde 1464, época del cardenal Cusa, hasta Heidegger –que muere en 1966– la filosofía alemana ha ido cobrando un interés cada vez mayor por el Maestro Juan Eckhart, hasta el punto de ser considerado como el *Vater der deutschen Spekulation* (padre de la especulación alemana)⁶³. Saranyana, además de ilustrar acerca del estado de las ediciones de Eckhart, explica bien cómo sus teorías dependen del dominico Teodorico de Freiberg, nacido en Sajonia hacia 1240 y fallecido hacia 1310. La influencia de este último sobre el primero se centraría sobre todo en la doctrina sobre el intelecto.

⁵⁹ Cfr. Beierwaltes, W., *Eriugena*, Prólogo, p. 7.

⁶⁰ La metafísica eriugeniana del *Periphyseon* subraya la ausencia de ese proceso temporal en las acciones divinas *ad intra*. De ahí su distinción entre: *tempora secularia* o *temporalitas mundo*, y *tempora aeterna*; haciendo claramente referencia este último término a la ausencia de temporalidad propiamente dicha en lo que Eriúgena determina como “autoconstitución” del Absoluto. Cfr. *Periphyseon*, Lib. II, pp. 72-73, ed. crítica de SHELDON-WILLIAMS, I. P., (con la colaboración de L. BIELER.), en: *Scriptores Latini Hiberniae*, vol. VII, IX y XI, Dublin 1968, 1972, 1981 (Libs. I-III); Libs. IV-V: *Joannis Scoti Opera, Patrologiae Latinae*, Ed. Migne, PL, Tomo 122, H. J. Floss, París, 1853.

⁶¹ *Periphyseon*, Lib. III, p. 76 (PL 640 D): *Sed quia una eademque rerum Natura aliter consideratur in aeternitate Verbi, aliter in temporalitate constitui mundo*.

⁶² Publicado en *Scripta theologica*, 16 (1984), 897-908.

⁶³ Josep-Ignasi SARANYANA, *El Maestro Eckhart. Nuevos estudios y ediciones*, pp. 897-908.

Lo anterior explicaría bien el concepto que posee Eckhart de Dios como intelecto puro, “pues sólo el intelecto es capaz de originar algo de sí sin degradarse”⁶⁴. Esta comprensión del Absoluto situaría a Eckhart dentro de las neoplatónicas metafísicas del *Lógos*, a la vez que estaría en el origen de la modernidad.

El principal hilo conductor de la especulación ekhartiana, a saber, el binomio creado-increado –en la línea interpretativa de Burkhard Mojsisch– solamente podría resolverse desde una comprensión del Absoluto como intelección. Llegados a este punto, no debe olvidarse que la metafísica ekhartiana sobre el ser no reposa únicamente sobre la revelación del libro del *Éxodo*, sino que se articula además desde la reflexión en torno a los primeros versículos del evangelio de San Juan, donde Dios se manifiesta como Verbo o *Lógos*. Es el tema central abordado en las *Quaestiones parisienses*, donde Eckhart establece la prioridad, en Dios, del intelecto sobre el ser, y, desde ahí, trata de resolver la cuestión acerca del estatuto de la finitud.

En efecto, en la primera de las *Quaestiones parisienses* Meister Eckhart establece la identidad, en el Absoluto, del inteligir y del ser, para, a continuación sostener que es la actividad intelectual la que propiamente funda el ser divino. La doctrina del Verbo es en el maestro renano una especulación sobre el intelecto divino y sostiene que Dios es en tanto que entiende: “El Verbo, en efecto, nace desde que aparece lo conocido, lo inteligible. Ahora bien, lo inteligible para el intelecto no es el Uno de la mónada, que está más allá de toda intelección posible, sino el Ser, que es lo supremamente inteligible. La felicidad divina reside en esta generación, en este surgimiento interno de la vida intelectual por la cual Dios es Él mismo el objeto de su intelección y se afirma como Verbo”⁶⁵, y es en el Verbo, siguiendo el comentario de San Juan, donde se encuentran las razones de lo creable (*sine ipso factum est nihil*).

La prioridad del intelecto sobre el ser es ahora, en un cambio de argumentación, la que lleva a considerar el nombre de ser como referido a lo creado: *Tertia ostendo quod non ita videtur mihi modo, ut quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligit, ideo est, ita quod deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse*⁶⁶. Y “a continuación

⁶⁴ Josep-Ignasi SARANYANA, *El Maestro Eckhart. Nuevos estudios y ediciones*, p. 902.

⁶⁵ Hervé PASQUA, *Maître Eckhart. Le procès de l'Un*, Cerf, Paris, 2006, p. 80.

⁶⁶ Véase la Obra Latina: *Magistri Eckhardi opera latina*, fasc. 3, *Quaestiones parisienses*, ed. A. DONDAINE, In aedibus F. Meiner, Leipzig, 1936 (abrv.: LW). LW V, 40, 5-7.

Eckhart identifica ser con ser-creado, justificándolo desde el texto de Juan: *omnia per ipsum facta sunt*⁶⁷; así, las cosas, una vez creadas, se hallan fuera de la razón absoluta, y el ser suyo es, propiamente, un ser-creado. Desde esta reflexión Eckhart, como hemos advertido anteriormente, pretende situarse en la línea de la cosmología del *Liber de causis*: *prima rerum creatarum est esse*⁶⁸.

Desde lo anterior, el nombre de ser pasa constituir algo más propio de lo creado, y entonces Dios es considerado como ser únicamente en lo que hacer referencia a su actividad creadora, que consiste en dar el ser: *Unde statim cum venimus ad esse, venimus ad creaturam. Esse ergo primo habet rationem creabilis*⁶⁹. Esta consideración permite, en la mente del de Turingia, establecer de un modo definitivo la trascendencia del Absoluto, pues el intelecto divino no es nada de lo que es hasta que no ejerce su actividad intelectual referida a la criatura; parafraseando el libro III del *De anima* de Aristóteles, la razón no se halla mezclada con nada y de este modo puede conocer todo.

El intelecto, en cuanto tal intelecto, no se halla mezclado con el ser; pues lo creado (o creable) en el intelecto divino, no posee ser propio; mientras que todo ser fuera del intelecto es criatura, es otro que Dios, no es Dios. Ahora, el ser divino es advertido a la luz del intelecto y se afirma como aquello que permite a la criatura existir, estar fuera de Él; “por esta razón, en sí misma esta última (la criatura) es nada: pues ella es solamente por el ser que ella misma no es. A diferencia de la doctrina de santo Tomás, aquí la criatura no posee un acto de ser propio”⁷⁰.

La doctrina eckhartiana sobre el *esse* y la prioridad del inteligir en el Absoluto conllevó, sin duda, fuertes debates doctrinales, en la así denominada “controversia coloniense” (1326), especialmente en lo que se refiere al constitutivo formal de la divinidad. Josep-Ignasi Saranyana detalló con gran precisión el estado de esta cuestión en su artículo *Meister Eckhart y la controversia coloniense (1326). A propósito de la libertad en la investigación*

⁶⁷ Burkhard. MOJSISCH, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Meiner, Hamburg, 1983, p. 31.

⁶⁸ *In Sapientia* n. 26, LW II, 346, 5-8: *Et hoc est quod in De causis dicitur: ‘prima rerum creatarum est esse’. Hoc est dicere, secundum unum intellectum, quod rerum creatarum ipsum esse est prima causa earum, id est finis; prima enim causa causarum est finis.*

⁶⁹ LW V, 41, 7.

⁷⁰ Hervé PASQUA, *Maître Eckhart. Le procès de l’Un*, pp. 81-82.

*teológica*⁷¹. El trasfondo doctrinal del maestro renano se distanciaria respecto de la doctrina tomista acerca del *Ipsum Esse Subsistens*.

d. San Anselmo y la modernidad

Si Eckhart ha abierto la vía de la magna especulación alemana, Anselmo de Aosta, Obispo de Canterbury, situado a finales del siglo XII en la Abadía de Bec, no ha dejado de llamar la atención desde Duns Escoto hasta los más recientes análisis en la filosofía analítica contemporánea. Dos grandes atribuciones se le deben: su contribución a la dilucidación de la noción de verdad⁷² y sus argumentaciones acerca de la posible demostración racional de la existencia de Dios. A través de su procedimiento relativo a las “verdades necesarias”, prepara las grandes síntesis de los siglos XII y XIII. Su aportación principal –sin duda– se enmarca dentro de la Teología natural, en lo que se refiere a las pruebas de la existencia de Dios. El método que emplea puede denominarse “inteligencia de la fe”. Puede afirmarse que San Anselmo representa el primer intento en Occidente por tomar en serio la razón humana.

En lo que respecta a la noción de verdad dada por San Anselmo, Saranyana nos ayuda en la hermenéutica del texto anselmiano, en aras a la comprensión, en la actualidad, de la eternidad de la verdad. Lleva a cabo esta lectura de la mano de tres proposiciones fundamentales: (a) Lo futuro fue algo (antes). (b) Lo pasado será algo (después). Estas dos proposiciones significan que no hay futuro sin pasado, ni pasado sin futuro. En otras palabras, lo pasado será futuro y lo futuro será pasado. De esta reflexión se sigue la tercera, referida a la verdad: (c) La verdad es sin principio ni fin. El resto de los capítulos del *De veritate* anselmiano es comentado en el resto del artículo de Saranyana sobre la verdad en San Anselmo.

Por su parte, el argumento del *Proslogion* para probar la existencia de Dios ha sido comentado por Tomás de Aquino, san Buenaventura, Duns Escoto, Ockham, Descartes, Leibniz, Spinoza, Locke, Hume, Kant, Hegel, Brentano, Frege, Karl Barth, entre otros. En sus *Lecciones de historia de la filosofía* (FCE, III, 125), Hegel dice, refiriéndose a nuestro autor: “La prueba

⁷¹ En *Scripta theologica*, 21 (1989), pp. 887-902.

⁷² Josep-Ignasi SARANYANA ha abordado este asunto en un artículo, destacable por su claridad y profundidad a la vez: *Sobre la noción anselmiana de verdad*, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 11 (1984), pp. 117-122.

ontológica es la primera prueba verdaderamente metafísica de la existencia de Dios; asume el giro de que Dios, tomado como la idea de la esencia que reúne en sí misma toda la realidad, lleva dentro de sí también la realidad del ser. Esta prueba deriva del concepto de Dios como la esencia general de las esencias⁷³. Hegel admiraría así las contribuciones del Abad de Bec a la razón⁷⁴.

Es de destacar ciertamente la confianza de san Anselmo en la razón. Él menciona su doctrina de las “razones necesarias”: las concibe como argumentaciones estrictamente racionales, que, supuesta la fe, se realizan en el interior de los contenidos de la propia fe. Con estos argumentos, Anselmo no pretenderá “demostrar la fe”, sino “probar” a la misma razón que, con el acto de fe que es personal, no ha abandonado (la razón) sus propias leyes ni ha caído en el absurdo.

Según la lectura de Saranyana, el valor de San Anselmo para Hegel estribaría en que sólo buscaba la demostración racional de la fe, pues según el pensador alemán “La pregunta es si existe el ser absoluto pensado, que llamamos Dios. No, por tanto, qué o quién es Dios, sino, si Dios existe. Y con tal pregunta sobre la esencia divina, la conciencia de sí se recupera a sí misma como expresión de la dialéctica del pensamiento absoluto. En efecto, si la conciencia puede demostrar que ha pensado el absoluto, ella es un momento de la conciencia del absoluto; y, por consiguiente el absoluto existe⁷⁵. Así pues, según el idealismo hegeliano, san Anselmo habría contribuido a superar la oposición entre el pensar y el ser.

⁷³ Como es sabido, y lo recordó el propio Josep-Ignasi SARANYANA en su *Historia de la Filosofía Medieval*, de las 56 páginas que dedica a la filosofía medieval, cinco se refieren a este autor, mientras que en otras tantas Hegel resume a Tomás de Aquino, Alberto Magno, Alejandro de Hales y Duns Escoto.

⁷⁴ Hegel considera que la Teología poco tiene que decir, especulativamente hablando, sobre la esencia divina. Se reduce a ser el conocimiento de lo que Dios mismo ha revelado. La filosofía es para él la verdadera especulación de lo divino por encima de la revelación. Cfr. SARANYANA, J.-I., “¿Por qué Hegel admiró a san Anselmo?”, en ARANGUREN, J. / BOROBIA, J. J. / LLUCH-BAIXAULI, M. (eds.), *Fe y razón* (publicación de las Actas del I Simposio Internacional sobre “Fe y cultura contemporánea”), Eunsá, Pamplona, 1999, pp. 259-266; *Warum Hegel den Hl. Anselm bewunderte. Eine Revision*, en *Archa Verbi*, 2 (2005), pp. 128-139.

⁷⁵ SARANYANA, J.-I., “¿Por qué Hegel admiró a san Anselmo?”, p. 263.

Saranyana, no obstante, es consciente de que la cierta identidad o paralelismo entre la lógica y la ontología que supone el que se ha denominado argumento ontológico anselmiano, no es correcto cuando se trata de explicar bien la peculiaridad de la existencia. Esta explicación la ha puesto de manifiesto en su artículo: *La recepción del argumento anselmiano en la escolástica del siglo XIII (1220-1270)*⁷⁶. Guillermo de Auxerre, Ricardo Fishacre, Alejandro de Hales, Buenaventura de Bagnorea, Juan Peckham y Alberto Magno son puestos en diálogo en torno a la cuestión que pregunta si acaso es posible pensar que Dios no existe.

¿Cómo hablar de Dios?: esta pregunta subyace en toda la literatura medieval, de un modo especial desde la recepción de “Corpus Dionisiacum”, y a ella subyace la cuestión epistemológica, que es necesario resolver, en orden a elaborar una metafísica de acuerdo con la razón natural y que, por tanto, abra la posibilidad de una teología cuya explicación de la fe sea acorde con los principios metafísicos de la mencionada razón natural. Pues bien, después de la aportación anselmiana, después incluso de la original síntesis tomasiana, cierra las puertas del siglo XIII un autor –filósofo y teólogo– cuyas interpretaciones han de conducir, sin solución de continuidad, a las puertas de la modernidad; se trata de Juan Duns Escoto.

Ciertamente, el debate surgido a lo largo de la historia acerca del argumento anselmiano, ha provocado además la discusión acerca de si el ser humano puede, *in via*, conocer al Creador; cuestión esta que se inserta dentro de una determinada concepción de la metafísica en cuanto abierta a la teología. En otras palabras, el tema más amplio acerca de las relaciones entre razón y fe, ha abocado al problema de la “onto-teología”. Para abordar este asunto, Josep-Ignasi Saranyana ha entrado de lleno en el autor en quien se desencadena tal problemática, esto es, Juan Duns Escoto, de la cual, además, se hará heredero, en el siglo XX Martin Heidegger, quien sin duda es deudor de Duns Escoto. En su artículo *Onto-teología en Juan Duns Escoto*⁷⁷, explica bien, como la obra escotista supone una renovación de la metafísica, que engarza, ciertamente, con la modernidad, pero que es preciso repensar en su relación con la teología.

⁷⁶ En VV. AA., *Veritate Catholicae, Festschrift für Leo Scheffczyk*, Pattloch, Aschaffenburg, 1985, pp. 612-627.

⁷⁷ En: Tomás TRIGO (ed.), *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004, pp. 1261-1275.

Saranyana resume la cuestión escotista con las siguientes palabras: “La discrepancia (respecto de Avicena) era doble: por convicciones religiosas y por fidelidad histórica. Según el credo cristiano, el hombre –caído de su integridad original– no puede conocer como si no hubiera pecado, ni como conocerá cuando su naturaleza sea glorificada y vea a Dios cara a cara. Desde el punto de vista histórico se constata, además, que tampoco el peripatetismo admitió que la noción de ente fuese inmediata. En definitiva, y si nos preguntásemos en qué sentido Dios puede ser pensado metafísicamente por Duns, habría que responder: “El ser infinito sólo se incluye en la metafísica cuando se concibe al ser infinito como actualmente lo podemos conocer”. No, por tanto, como lo conocen los bienaventurados. Pero, ¿cuál es ese modo actual de conocer el ser?”⁷⁸. Si la respuesta escotista, señala nuestro autor, es que, en el estado actual, el modo de conocer el ser radica en su concepto o noción que lo define como “ente en cuanto ente”, entonces, ciertamente, se hace posible una teología natural que concibe, dando primacía a la univocidad, a Dios en cuanto ente. Pero eso olvidaría la imprescindible temática sobre la analogía, sin la cual la relación Dios-criatura no acaba de hallar los términos para una adecuada explicación de la relación de dependencia de lo finito respecto del Absoluto; así como tampoco acabaría de argumentar –en el ámbito de una metafísica realista– la presencia y la manifestación de lo divino en el mundo, asunto este que han indagado todas las escuelas medievales, proporcionando las bases filosóficas para el ascenso hacia la teología.

Dra. M^a Jesús Soto-Bruna
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
mjsoto@unav.es

⁷⁸ Josep-Ignasi SARANYANA, *Onto-teología en Juan Duns Escoto*, p. 1263; el autor está citando a: J. OWENS, *Up to what point is God included in the metaphysics of Duns Scotus*, en *Mediaeval Studies*, 10 (1948), pp. 163-177, aquí p. 176. Saranyana además dialoga en este artículo con la posición de José Luis ILLANES, “Estructura y función de la teología en Juan Duns Escoto”, *Scripta theologica*, 22 (1990), pp. 49-86.

TOMÁS DE AQUINO Y LA AUTONOMÍA DE LA FILOSOFÍA

Josep-Ignasi Saranyana

1. PRENOTANDOS¹

La carta que Pablo VI escribió a Étienne Gilson, el 8 de agosto de 1975, terminaba con las siguientes palabras: “¡Que el Señor haga fructificar lo que usted ha sembrado con tanta paciencia! ¡Que Él haga fructificar su testimonio! ¡Que Él suscite otros testigos vigorosos del pensamiento cristiano! ¡Que Él le colme a usted personalmente de su paz!”².

¿Por qué tantos elogios? Convencido católico, con un perfecto dominio del francés e inglés, y muy buenos conocimientos de alemán y ruso, Gilson encarna lo que la medievalística ha denominado el espíritu de los “nuevos tomistas”, una corriente que la manualística distingue del neotomismo. Los neotomistas, en efecto, surgieron a la sombra de la encíclica leonina *Æterni Patris*, de 1879. Gilson, en cambio, no conoció *Æterni Patris* hasta 1935, como confiesa en sus magníficas memorias³. Gilson no fue iniciado en la lectura de Tomás de Aquino por los neoescolásticos, sino por Lucien Lévi-Bruhl, profesor de sociología en la Universidad de París – La Sorbona, positivista convencido y de condición judía. Fue Lévi-Bruhl quien le puso, en

¹ Agradezco las sugerencias de los profesores Dr. Josep-Manuel Udina i Cobo, de la Universitat Autònoma de Barcelona, Dr. Josep Corcó, de la Universitat Internacional de Catalunya, y Dr. Álvaro Sánchez-Ostiz, de la Universidad de Navarra. Mención especial merece el Dr. Francisco Varo, de la Universidad de Navarra, que me guió en los intrincados asuntos de la traducción de la Biblia del hebreo al griego.

² Cfr. “L’Osservatore Romano”, 11 de septiembre de 1975. Cito por la versión publicada en *Nuestro Tiempo* que se inserta como apéndice a una necrológica: SARANYANA, J. I., “Étienne Gilson, in memoriam”, *Nuestro Tiempo*, 292 (1978), pp. 117-127. Étienne Gilson, que había nacido en 1884, falleció en 1978, casi centenario.

³ GILSON, É., *El filósofo y la teología*, traducción castellana de Eds. Guadarrama (“Los Libros el Monograma”), Madrid, 1962. Cfr. también SHOOK, L. K., *Étienne Gilson*, introducción, traducción y notas de BIFFI, I., Jaca Book, Milano, 1991.

1905, que tomase como tema de tesis doctoral: “Descartes y la escolástica”, creyendo que con ello respetaba la condición católica de Gilson⁴.

Gilson analizó detenidamente el desarrollo intelectual del medievo, como fundamento o punto de partida de la modernidad. Sus conclusiones podrían resumirse en seis proposiciones, que transcribo a continuación⁵:

1ª. Todos los sistemas doctrinales de la Edad Media son teologías.

2ª. En el seno de esas teologías se despliegan relevantes investigaciones filosóficas, que pueden progresar autónomamente y tener vida propia.

3ª. Esas especulaciones filosóficas aportan temas nuevos y se desarrollan acudiendo a la sabiduría antigua⁶.

4ª. Sin embargo, esos nuevos temas son ya irreductibles a la filosofía clásica. Es más, iluminan los elementos tomados de la especulación griega, dándoles un sentido y un alcance nuevos⁷.

5ª. La validez filosófica de esos elementos filosóficos queda comprobada por el hecho de que han sido asumidos por la filosofía moderna, en la cual se pretende una rígida separación entre filosofía y teología⁸.

6ª. Así, pues, los siglos que van desde el fin del mundo antiguo hasta la modernidad, pasando por el Renacimiento, no constituyen una solución

⁴ GILSON, É., *El filósofo y la teología*, p. 112.

⁵ Cfr. LIVI, A., *Étienne Gilson. Filosofía cristiana e idea del límite crítico*, Eunsá, Pamplona, 1970.

⁶ Por ejemplo: si la historia tiene un principio y un final, si es posible que los accidentes existan sin inherir en una substancia, qué es espíritu, cómo es la naturaleza angélica, qué es el alma racional y si subsiste después de la muerte, la distinción entre persona y naturaleza, etc.

⁷ Verbigracia: la noción revelada de *creación* enriquece las ideas griegas de *principio* y *fin*, *tiempo* y *eternidad*, *finito* e *infinito*, y da paso la dialéctica *ser* vs *no-ser*, introduciendo la noción filosófica de *nada*.

⁸ Cito algunos casos: Descartes aprovechó la noción inmaterialidad positiva para ilustrar sus propios presupuestos psicológicos; Kant se acordó de la discusión medieval sobre las pruebas cosmológicas de la existencia de Dios, al establecer la inaccesibilidad de Dios por vías metafísicas; Hegel postuló la superioridad del estadio filosófico sobre el estadio religioso, sin duda influido por las diatribas medievales provocadas por el aristotelismo heterodoxo y el averroísmo latino, y tuvo a la vista el dogma trinitario al postular la tríada histórica, tan popular en el medievo por obra de Joaquín de Fiore.

de continuidad en la historia de la filosofía. A lo largo de los siglos, y merced a la cooperación del medievo, la filosofía se ha enriquecido tanto temática como especulativamente.

Cualquiera de las proposiciones que acabo de formular, daría pie a una discusión amplia e, incluso, a una o varias monografías. No es esta mi intención ahora. Adivino, no obstante, que los profesores de “Introducción a la Filosofía” y de “Introducción a la Teología” estarían encantados de inaugurar un debate, que sería fecundo y brillante. Sólo me interesa destacar en este momento que, situado Tomás en el contexto referido, es decir, clasificado como un teólogo que lleva a cabo una filosofía de altos vuelos al hilo de su especulación teológica, el Angélico inauguró, además, una línea filosófica original. Sería largo discutir si también Juan Duns Escoto fue iniciador de un camino filosófico inédito y nuevo; Martin Heidegger, al preparar su tesis de habilitación sobre el escotista Thomas Erfurt, lo creyó así. Pero aquí me interesa sólo subrayar que Aquino inició una nueva vía tanto por los contenidos como por la metodología, y que de ello me voy a ocupar seguidamente.

2. QUÉ ES ESO QUE GILSON DENOMINÓ “METAFÍSICA DEL ÉXODO”

En su conocida monografía *El espíritu de la filosofía medieval*, revisada en 1948, Gilson dedicó varios capítulos a mostrar que fue Moisés quien disparó el pistoletazo de salida de la metafísica judeo-cristiana, cuando se atrevió a preguntar a Dios cuál era su nombre y recibió la siguiente respuesta: “Ego sum qui sum. [...] Sic dices filiis Israel: ‘qui est’ misit me ad vos” (*Ex.*, 3, 14), “Yo soy el que soy. Así dirás a los hijos de Israel: el-que-es me envía a vosotros”. Es interesante el comentario del medievalista francés al respecto:

“Hasta aquí, todavía, ni una palabra de metafísica; pero Dios ha hablado, la causa ha sido escuchada, y es el Éxodo el que establece el principio del cual estará suspendida, en adelante, toda entera, la filosofía cristiana. A partir de aquel momento, se entendió de una vez para siempre que *ser* es el nombre propio de Dios y que, según la palabra de San Efrén retomada

más tarde por San Buenaventura, ese nombre designa su misma esencia”⁹.

Aunque Gilson considere que en el Éxodo no hay una metafísica, afirma, no obstante, que sí hay una metafísica del Éxodo, que se desarrollará poco a poco a lo largo de un milenio y medio a partir del Éxodo, pero ya en suelo cristiano, hasta alcanzar su plenitud en Tomás de Aquino. Todo ese desarrollo especulativo de más de un milenio se apoyará, por consiguiente, en la afirmación de que Dios es su ser.

Refiriéndose a los puntos de vista de Gilson, y al trabajo que el académico francés llevó a cabo a lo largo de sesenta años, Pablo VI decía en su carta laudatoria de 1975:

“Usted acertó al poner en evidencia la originalidad del tomismo, explicando cómo el Doctor Angélico –iluminado por la revelación cristiana, en particular por el dogma de la creación y por lo que usted llama ‘la metafísica del Éxodo’– llegó a la noción genial y realmente innovadora del ‘acto de ser’, ‘ipsum esse’. A partir de este punto, la filosofía aquiniana se situaría en un plano completamente diverso de Aristóteles”.

Pues bien: a la vista del refrendo pontificio de la tesis gilsoniana, parece que mi intervención podría darse por concluida, quizá con gran satisfacción de todos por la brevedad de mi parlamento*. Sin embargo, para decepción de muchos de los presentes, debo anunciarles que las cosas no son tan sencillas como aparentan, porque tras la afirmación de Gilson y de los elogios de Pablo VI subyace precisamente el problema máximo de la filosofía tomasiana. Mostrarlo exigirá tratar algunas cuestiones de hermenéutica bíblica y otras de hermenéutica tomasiana; cosas conocidas, por otra parte, aunque quizá no tanto los acentos que pondré en mi exposición.

3. SOBRE LA REVELACIÓN DEL NOMBRE DIVINO

Según el relato bíblico del Éxodo, Dios habló a Moisés en el monte Horeb y le reveló su nombre (*Éxodo* 3, 14), empleando unos términos hebreos que son difíciles de traducir a las lenguas indoeuropeas. El problema es que las oraciones nominativas hebreas se construyen yuxtaponiendo

⁹ GILSON, É., *El espíritu de la filosofía medieval*, traducción castellana de Emecé, Buenos Aires, 1952, pp. 50-51. Hay reimpresiones posteriores realizadas en España.

* Este texto fue leído en la Universidad de Navarra el 3 de febrero de 2011 (*N. del editor*).

sujeto y atributo, porque, en sentido propio, en hebreo no se pueden expresar las nociones “ser”, “ente”, ni tampoco “nada” y “no ser”. En cambio, las lenguas del tronco indoeuropeo manejan el verbo *ser* para las oraciones nominativas y, en consecuencia, son capaces de substantivizar el infinito.

A la vista de la dificultad enunciada, la versión griega de los LXX acuñó traducciones no a la letra, sino atendiendo al sentido, cuando se encontró con oraciones nominativas. Por ejemplo, en *Éxodo* 3, 6, que suena en hebreo “anoki elohei abika”, y que literalmente indica “Yo Dios de padre tuyo”, los LXX escribieron: “Yo soy el Dios de tu padre” (ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς τοῦ πατρός). Y en *Éxodo* 3, 14: “vaioomer elohim el-moseh: ehieh asher ehieh”, que podría traducirse más o menos por: “dijo Dios a Moisés: seré lo que seré”¹⁰, los LXX escribieron: “Dijo Dios a Moisés: yo soy el que soy” o mejor “yo soy el siente o el siendo” (ἐγώ εἰμί ὁ ὢν). Obsérvese que los LXX emplearon el participio presente (ὢν, οὔσα, ὄν) en género masculino (ὁ ὢν). Así, pues, en las traducciones del hebreo al griego apareció el verbo εἰμί en primera persona: ἐγώ εἰμί (“Yo soy”) y también ὁ ὢν (“el que es”). La solución de los LXX es idéntica a la expresión posterior del Apocalipsis de San Juan (Apoc. 4,8), donde se designa a Dios omnipotente como “el que era, el que es y el que será”, es decir: ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος.

Pasemos ahora a la versión latina de *Éxodo* 3, 14, usada por el Aquinate, donde aparece un nuevo problema. En latín, el verbo *sum* (correspondiente al griego εἰμί) no tiene participio presente¹¹. Para traducir el participio en su forma neutra τὸ ὢν, tomado objetivamente, tal como parece usarlo Aristóteles en su *Metafísica*, se había apelado, desde Julio César, al neologismo *ens*, que es tan neutro como τὸ ὢν (lo que es)¹². La expresión *ens*, sin embargo, no funcionaba aquí, en la traducción de *Éxodo* 3, 14, pues no se habla de una cosa o del ser en general, sino de Dios, que es personal. La Vulgata no podía decir: “ego sum *ens*” y, por ello, tradujo el ὁ ὢν masculino de los LXX por “ego sum *qui sum*”. Y así mismo, la versión vulgata apeló a igual solución en *Apocalipsis* 4, 8, traduciendo: “qui erat, et *qui est*, et qui

¹⁰ El verbo *hayah* se halla en primera persona del futuro (*ehieh*) e indica una acción no terminada. Me baso en comentarios y sugerencias del Dr. Francisco Varo.

¹¹ Tampoco la lengua castellana tiene participio presente del verbo *ser*, como lo tienen otros verbos, como *amar* (*amante*).

¹² Que fuera César el primero en usar el neologismo *ens* lo dice el gramático Prisciano 18, 8, 75 (s. V d.C.). Más concretamente César habría usado *entia* para traducir el plural τὰ ὄντα. Comunicación oral del Dr. Álvaro Sánchez Ostiz, de la Universidad de Navarra.

venturus est”, donde aparece la misma expresión técnica (*qui est*) que se usó al traducir el capítulo tercero de Éxodo.

En definitiva: hubo mucho de creación helenística en la traducción de los LXX y mucha creación literaria también en la versión vulgata. Parece lógico, por ello, que Santo Tomás haya tenido sus dudas acerca del carácter inspirado del “qui sum” o del “qui est”¹³.

4. LA ARGUMENTACIÓN TOMASIANA

Es innegable que Aquino invocó con frecuencia autoridades bíblicas en sus demostraciones, en particular en los *sed contra*. Esto se aprecia con más claridad en las obras teológicas sistemáticas. Aunque la condición demostrativa de esos *sed contra* resulte problemática en nuestros días, no lo era en absoluto en el medievo, cuando los argumentos *ex auctoritate* eran muy bien considerados. Como se ha dicho en alguna ocasión, la autoridad constituía entonces un refugio ante el *horror vacui*, porque la originalidad producía verdadero pavor.

En tal contexto conviene introducir el problema que presenta el *corpus thomisticum* al hablar sobre la esencia divina. Es indiscutible que Aquino usó Éxodo 3, 14 en su argumentación teológica. He descubierto siete referencias suyas a Éxodo 3, 14, aunque no excluyo que haya alguna más. En cuatro de ellas (en el comentario al libro primero de las *Sentencias*, en *Summa contra gentiles*, en *De substantiis separatis* y en *De potentia*), Tomás aduce el texto mosaico para declarar que en Dios la substancia,

¹³ Quizá cuanto he dicho hasta ahora ilustre también por qué se debatió en Trento sobre la *autenticidad* de la Vulgata. Cfr. la sesión cuarta de Trento (DS 1506-1508), donde se afirma: “hæc ipsa vetus et vulgata editio [...] pro authentica habeatur, et quod nemo illam reicere quovis prætextu audeat vel præsumat”. La declaración de su autenticidad, avalada por el uso continuado durante tantos siglos, por parte de la Iglesia, en la docencia, las discusiones académicas públicas, la predicación y en otras exposiciones, subraya que esa traducción recoge el genuino sentido del texto original. A tal pretensión se oponían, sin embargo, no sólo los luteranos y otros reformadores, sino también muchos humanistas de la segunda mitad del siglo XV y primera del siglo XVI, que estimaban que la versión vulgata habría corrompido el sentido original de la Escritura. La discusión sobre la autenticidad de la Vulgata aboca, en definitiva, en un asunto de gran enjundia teológica, o sea, si la Iglesia es depositaria y autorizado intérprete de la tradición original (en definitiva de la Revelación), y si puede declarar que una traducción, aunque “traicione” algún aspecto del sentido literal primitivo, iguala o incluso mejora la expresión original de la verdad revelada.

naturaleza o esencia son lo mismo que su *esse*¹⁴. En otras tres ocasiones (en *Responsio ad Bernardum abbatem Casinensem*, *Expositio primæ decretalis* y *De veritate*) la referencia a Éxodo 3, 14 se enmarca en otros contextos, también filosóficos, pero no directamente referidos al constitutivo metafísico o formal divino. La sorpresa es que ese texto no es invocado ni en la *Summa Theologiæ*, cuando demuestra que en Dios esencia y *esse* son lo mismo (I, q. 3, a. 4), ni en dos obras filosóficas muy técnicas, como el *De ente et essentia* y el comentario al *De hebdomadibus* de Boecio, cuando trata el mismo tema. Todavía admira más, a mi entender, que en el *Compendium theologiæ* (I, 11), la última obra donde demostró con gran rigor que “la esencia de Dios es su ser” (“quod Dei essentia non est aliud quam suum esse”), no haya ninguna referencia escriturística. Veamos este asunto con más detalle, centrándonos sólo en tres obras teológicas sistemáticas.

Éxodo 3, 14 es referido con pretensión demostrativa en la *Summa contra gentiles* (I, 22). El *sed contra*, en efecto, viene con el siguiente comentario:

“Cuando Moisés preguntó: ‘Si los hijos de Israel me piden cuál es tu nombre, ¿qué les diré?’ Le dijo el Señor: ‘Yo soy el que soy. Así responderás a los hijos de Israel: El-que-es me manda a vosotros’; indicando [con ello] que su propio nombre es *El que es*. Todo nombre está impuesto para dar a entender la naturaleza o esencia de una cosa. En consecuencia, queda asentado [unde relinquatur] que el mismo ser divino es su esencia o naturaleza”.

A continuación siguen otras dos autoridades: una tomada de San Hilario de Poitiers y otra, de Boecio.

Santo Tomás escribió este párrafo de la *Summa contra gentiles* en París, en el último curso de su primera regencia universitaria, es decir, entre octu-

¹⁴ Estos son los pasajes en que aduce como prueba el versículo Éxodo 3, 14: “Dicendum quod *qui est* est maximum proprium nomen Dei inter alia nomina. [...] In Deo autem ipsum esse suum est sua quidditas; et ideo nomen quod sumitur ab esse, proprie nominat ipsum, et est proprium nomen ejus: sicut proprium nomen hominis quod sumitur a quidditate sua. [...] Et similiter hoc nomen *qui est* nominat Deum per esse inventum in creaturis, quod exemplariter deductum est ab ipso”: TOMÁS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 4, a. 1, c y ad 2; “Unde relinquatur quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura”: *Summa contra gentiles*, I, 22; “Deo attribuitur [...] quod sit ipsum esse”: *De substantiis separatis*, c. 17 (Marietti, n. 147); “Cum ergo hoc nomen [quid est] imponatur ab hoc quod est esse, videtur quod ipsum esse Dei sit sua substantia”: *De potentia*, q. 7, *sed contra* 3.

bre de 1258 y julio de 1259¹⁵. No obstante, pocos años más tarde, entre 1266 y 1268, cuando redactó la primera parte de la *Summa theologiae* (I, 3, 4), al abordar el estudio de la esencia divina y preguntarse “si en Dios la esencia es el *esse*”, en el *sed contra* mantuvo sólo el texto de Hilario de Poitiers, ya aducido en *Contra gentiles*, borrando tanto la cita de Éxodo 3, 14 como el párrafo de Boecio. En la primera parte del *Compendium theologiae* (I, 11), que es contemporánea de la primera parte de la *Summa theologiae*, o acaso posterior en tres años (1271-1273), no aparece ya ninguna autoridad, sino sólo un argumento sintético y muy denso de carácter estrictamente racional o demostrativo.

En resumen: En 1259 Aquino refería tres argumentos de autoridad, destacando en primer lugar el versículo de Éxodo 3, 14. En 1266-1268, el pasaje de Éxodo desaparecía y sólo se mantenía la referencia a San Hilario de Poitiers. En 1272, finalmente, no hay ya argumentos de autoridad, sino sólo especulativos. Todos los indicios apuntan, pues, a que Aquino evolucionó en este punto, porque la cuestión se formula y se resuelve exactamente en los mismos términos en los tres casos, pero perdiendo protagonismo el argumento de autoridad, hasta desaparecer por completo.

5. SOBRE EL CAMBIO DE MÉTODO

¿Cómo interpretar estos cambios en la forma tomasiana de argumentar en una cuestión tan decisiva?

De entrada, los grandes pensadores no suelen modificar sus puntos de vista fundamentales, que mantienen más o menos inalterados a lo largo de toda su carrera. Nada obsta, sin embargo, para que también los genios maduren en la comprensión de algunos problemas básicos. Para ilustrar esta regla hermenéutica pondré dos ejemplos.

a) Algunos piensan, en efecto, que Tomás de Aquino fue al principio moderadamente innatista, pasando más tarde a sostener con toda rotundidad que nada hay en el intelecto que antes no haya estado en los sentidos; y se dice que tal cambio se dio cuando alcanzó una mejor comprensión de las operaciones del intelecto. Quienes sostienen esta tesis argumentan que

¹⁵ Sobre la cronología de la *Summa contra gentiles*, cfr. WEISHEIPL, J. A., *Tomás de Aquino. Vida, obra y doctrina*, SARANYANA, J.-I. (ed.), Eunsa, Pamplona, 1994, pp. 413-414. Algunos, sin embargo, consideran que fue escrita toda ella durante la segunda regencia parisina, es decir, entre 1269 y 1272, opinión poco probable, a mi entender.

Aquino estimó, al comienzo de su carrera, que los primeros principios del conocer están como insertos naturalmente, al menos de forma potencial, en la facultad intelectual, desplegándose con las primeras concepciones¹⁶. Dos tomistas recientes han resumido de un modo convincente –a mi entender– qué supone tal innatismo. Primero fue Derisi¹⁷, representante de la posición más común, y después Canals, en términos más provocativos y casi precríticos, por así decir¹⁸. Ese hábito innato de los primeros principios sería, según Canals, como la condición necesaria para cualquier concepción. Expresado con terminología un tanto anacrónica, tales principios serían como “formas a priori de la inteligibilidad”, que se desplegarían con el conocimiento. Esto es compatible, sin embargo, con que Aquino no se cansase de repetir que el intelecto-facultad es una tabla rasa, en la que nada hay pre-inscrito; y es compatible, también, con su insistencia en que nada hay en el intelecto que previamente no esté en los sentidos¹⁹.

¹⁶ Por orden cronológico, uno de los primeros textos tomasianos referentes a esta compleja cuestión es el siguiente: “Habitus primorum principiorum non acquiritur per alias scientias, sed habetur a natura”: TOMÁS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, d. 1, q. 1, a. 3, qc 2, ad 3. Sigo aquí a SELLÉS DAUDER, J. F., *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Eunsá, Pamplona, 2008, particularmente en las pp. 521-535.

¹⁷ El hábito de los primeros principios “no es innato, pero en el preciso momento en que el entendimiento conoce algo, junto con ese conocimiento se posesiona de él”: DERISI, O. N., *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1980, p. 236.

¹⁸ “[El alma] respecto a la intelección objetiva de la esencia de las cosas presentes en el horizonte de su sensibilidad se comporta ‘sicut tabula rasa’, pero en orden al conocimiento experiencial de sí misma se encuentra con la disposición permanente y perfecta propia de un ‘hábito’ cognoscitivo, con anterioridad a toda recepción ‘abstractiva’ ante las representaciones de la imaginación sensible”: CANALS VIDAL, F., *Para una fundamentación de la metafísica*, Cristiandad, Barcelona, 1968, p. 84.

¹⁹ Juan Cruz ha desarrollado su propio punto de vista al respecto, cuando ha escrito: “Tener un ajuste con algo propio significa no exigir subjetivamente ya nada sobreañadido: su inclinación se sigue inmediatamente de su naturaleza. También en el nivel del intelecto el conocimiento de las verdades inmediatas acontece por ‘conveniencia’ de la luz intelectual. [...] Esto proviene de la inclinación natural de la inteligencia y no de algo sobreañadido o adquirido. Por el lado del ejercicio, el intelecto es la misma habilidad natural de la inteligencia para juzgar acerca de las primeras verdades. Por su vertiente objetiva, el intelecto se refiere a

b) También se aprecian en Aquino ciertos desarrollos en temas de menor entidad, al hilo de sus lecturas o del contexto ambiental, cuando busca ganar claridad o simplicidad de exposición, como en el asunto aristotélico del “intelecto separado”, que adquiere más relieve a medida que se acerca el fin de su carrera. Tales evoluciones no extrañan, porque son corrientes en otras personalidades de primer nivel. En todo caso, no suponen ni perturbaciones serias, ni desertar de intuiciones primerizas.

Si volvemos ahora la mirada al tema que nos ocupa, que es la cuestión del constitutivo metafísico o formal de Dios, comprobamos que Tomás mantuvo con constancia la misma opinión. Siempre defendió que Dios es el *ipsum esse subsistens*. Lo único que cambió fue la manera de probarlo, aduciendo o no el pasaje mosaico como argumento de autoridad. Esa variación, sin embargo, sólo se observa en las obras teológicas de madurez. En las obras meramente filosóficas no hubo mudanza. Ya en el temprano *De ente et essentia*, Aquino argumenta que la esencia de Dios “est ipsum esse subsistens”, recurriendo sólo a autoridades filosóficas, como Aristóteles, Avicena, Avicibrón y Averroes, sin referirse para nada a pasajes bíblicos²⁰. Así, pues, las dudas y vaivenes en las obras teológicas parecen significativas, tratándose de un versículo que tan nítidamente expresa, en la versión griega, que Dios es su ser o existir. El apartamiento de *Éxodo* 3, 14 de la demostración, ni siquiera invocado como autoridad en las obras teológicas de madurez, tiene que haber sido deliberado y no un olvido de última hora.

No obstante, el relieve que concedo a la preterición de *Éxodo* 3, 14 en las obras teológicas aquinianas tardías tropieza con dos dificultades considerables. En primer lugar, con una larga tradición tomista, que no ha concedido la menor importancia a este hecho; y, en segundo lugar, con Gilson, que recibió muy cualificados reconocimientos por haber señalado que Santo Tomás inauguró una “metafísica del Éxodo”, a pesar de esa omisión de última hora.

¿Qué decir, pues, ante un asunto que se ofrece tan embrollado? ¿Qué importancia puede tener la preterición de Santo Tomás? ¿Qué relieve tiene para la crítica histórica ese olvido de *Éxodo* 3, 14 en las obras teológicas tardías? ¿Acaso también es relevante para la especulación metafísica? ¿Se trata, sin más, de un delirio del quien firma estas líneas, que al final de su vida académica

contenidos que debe recibir”: CRUZ CRUZ, Juan, *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento de Santo Tomás*, Eunsa, Pamplona, ³2009, p. 97.

²⁰ TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, c. 5 y sobre todo c. 6, al comienzo.

mica cree haber encontrado el “santo grial”, como los héroes del ciclo ar-túrico?

6. UNA HIPÓTESIS DE TRABAJO

Si hubo evolución de Santo Tomás en este punto, pudo estar influida por dos hechos.

Primero, por su larga estancia en Colonia (1248-1252), a la vera de Alberto Magno, con quien pasó cuatro años de formación. Alberto le enseñó que cuando se filosofa, se filosofa, y cuando se hace teología, se hace teología. En consecuencia, ni siquiera cuando desarrolla su función ancilar, la filosofía renuncia a su estatuto filosófico, aunque actúe como aparato especulativo de la teología. De lo cual se beneficia la teología, que de este modo abandona por esta vía su condición sapiencial y pasa a ser ciencia en sentido propio.

En segundo lugar, Aquino pudo prescindir de Ex, 3, 14, por dudar de la legitimidad de las traducciones griega y latina, al considerar que los LXX contaminaron filosóficamente la pretensión del hagiógrafo semítico.

Las dos razones referidas (el influjo de Alberto y las dudas sobre la validez de la traducción), aunque de mucho peso, no parecen suficientes, sin embargo, para desprenderse de Ex 3, 14. El texto griego venía avalado por una larga tradición, que lo había recibido sin pestañear. Además, el diálogo de Dios con Moisés ofrecía una oportunidad inmejorable para que la filosofía luciera su condición ancilar y confirmara el carácter verdaderamente científico de la teología *in statu isto*. De hecho, Aquino había empleado ese mismo texto en otras ocasiones, sin especiales escrúpulos. Entonces, ¿por qué prescindió, al final de su carrera, del versículo donde Dios revela su nombre, si ese nombre constituye precisamente una cantera inagotable para la especulación metafísica, como nos manifiesta la escolástica posterior a Santo Tomás?

La medievalística ha subrayado, con razón, que la progresiva separación de las distintas ciencias de su tronco común, a la conquista de su autonomía epistemológica, constituye una característica de modernidad. En el siglo XIII se advierten algunos síntomas, aunque pocos, de tal diversificación, que se manifestarán ya en el siglo XIV y más todavía en el XVII. En el siglo XIII, en efecto, muy pocos vislumbraban la aparición de una filosofía *ut talis*, distinta de la teología, a pesar de distinguir cuidadosamente entre el

trivium y el *quadrivium*. Aquino, quizá influido por Alberto Magno, fue uno de esos adelantados, pues llegó al convencimiento de que la filosofía no sólo tiene misión ancilar con relación a la teología, sino que también es una ciencia autónoma en sentido propio. Esta actitud se radicalizará en los siglos siguientes, en particular en tiempos de la Ilustración. Para los ilustrados, en efecto, sólo valdrá la filosofía si está bien hecha; resultará irrelevante, por ello, que la filosofía sea útil a la teología o que sintonice mejor o peor con la literalidad de algunos textos sagrados. En actitudes más extremas, la filosofía agotará toda especulación, recluyendo la teología en el ámbito de la mera fe.

Recuperemos el caso de Tomás de Aquino. Es verosímil que haya abandonado *Éxodo* 3, 14: no sólo por cuestionar la legitimidad de la traducción griega, sino también por considerar que no es propio de la revelación sobrenatural ofrecer enunciados filosóficos de carácter técnico, en cuestiones en las que las discrepancias son lícitas y saludables. Es posible que haya considerado que *Éxodo* 3, 14 ofrecía una lectura intencionada del pasaje revelado, en una clave filosófica que era legítimo discutir. Aunque él no haya cuestionado directamente el sentido de este texto en los LXX, otros lo harían después, como Juan Duns Escoto. De este modo, por respeto a la verdadera naturaleza de la Revelación (es decir, para no traicionarla con traducciones inadecuadas) y por respeto a la libertad de investigación (o sea, para no imponer soluciones técnicas apelando a la autoridad divina), Aquino prefirió apartarse de *Éxodo* 3, 14 al final de su carrera intelectual. Pensó, en definitiva, que la máxima evangélica “dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”²¹ vale tanto para la teoría política como para la filosofía.

Santo Tomás estimó, por tanto, que convenía distinguir entre los grandes principios revelados y las soluciones técnicas concretas; que había que respetar las leyes de la naturaleza y también los principios de la inteligencia. Y, por lo mismo, que era preciso evitar traducciones bíblicas que constituyesen una toma de posición en asuntos filosóficos y teológicos opinables.

7. PALABRAS FINALES

Volvamos al tema de esta lección: ¿cómo filosofa Aquino cuando hace teología? Acudiendo a un juego de palabras, diré que Aquino filosofa como

²¹ *Mateo* 22, 21.

filósofo, incluso cuando lleva a cabo un trabajo teológico. Quizá sea oportuno recordar aquí ese principio fundamental de la epistemología aquiniana: la gracia no destruye la naturaleza, sino que la supone, la sana y la perfecciona²². En nuestro caso: el filósofo creyente debe preservar el estatuto propio de la filosofía cuando hace teología.

Hay, en Santo Tomás, por tanto, dos modos de filosofar y los dos son genuinamente filosóficos: en uno, la filosofía es *ancilla theologiæ*; en el otro, la filosofía es autónoma. En el primero, los principios le advienen al filósofo como enunciados teológicos, a partir de los cuales el teólogo filosofa²³. ¿Qué ocurre en el segundo modo de filosofar? ¿De dónde toma los principios cuando filosofa autónomamente? ¿Cuál es el principio del filosofar tomasiano en el filosofar autónomo? Es obvio que en este segundo caso la metafísica tomasiana ya no es ni debe ser una “metafísica del Éxodo”. Si, pues, la inspiración de Aquino ya no es el *ego sum qui sum* mosaico, ¿dónde se halla el punto de partida del filosofar autónomo?

Entiendo que la metafísica tomasiana, tomada como disciplina autónoma y no bajo su condición ancilar, arranca de un principio recibido de Avicena, que suena con gran solemnidad: “lo primero que cae bajo la mirada de la inteligencia es el ente”; o en su forma más explícita: “aquello que el intelecto concibe como lo más evidente, y en lo cual resuelve todas las demás concepciones, es el ente”²⁴. La filosofía como ciencia autónoma empieza por el estudio del *ens*, que es su objeto propio, el cual se presenta inmediatamente a la intención intelectual. Todo lo que sigue cae en el ámbito de la filosofía, porque se reconduce a la concepción de ente.

* * *

²² “Gratia non tollit naturam, sed perficit et supplet defectum naturæ”: aforismo escolástico que se toma de Santo Tomás, componiendo varias afirmaciones suyas. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiæ*, I, q. 1, a. 8, ad 2; I, q. 2, a. 2, ad 1; II-II, q. 188, a. 8, c; etc.

²³ Veamos un ejemplo: Cristo es el Verbo encarnado; no es, por tanto, persona humana; luego, persona y naturaleza se distinguen; así, pues, ¿qué es ser “persona”? A partir de aquí arranca una especulación genuinamente filosófica, aunque el tema haya sido inspirado por un artículo de la fe.

²⁴ “Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens”: TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 1, c.

Ha llegado el momento de volver a las dudas del Aquinate: ¿por qué prescindí de *Éxodo* 3, 14 en las últimas obras teológicas? Mi opinión al respecto es muy simple. Al final de su vida Santo Tomás llegó al convencimiento de que siempre –tanto en el filosofar autónomo como en el filosofar ancilar– la filosofía debe ser fiel a ella misma; en todo caso la filosofía debe partir del principio “*primo in intellectu cadit ens*”, un *primo* que obviamente no se refiere a una primacía ni secuencial ni cronológica, sino genético-atemporal.

Detrás de Santo Tomás irán, por la misma vía, Duns Escoto y tantos otros de la tercera generación parisina y otros muchos de siglos posteriores. Unos, más bien pocos, reconociendo la trascendentalidad del *esse*, que fue la originalidad más destacada del Aquinate; y otros, la gran mayoría, negándola. Todos, no obstante, buceando en el ser, como algo ofrecido inmediatamente al intelecto. No corrieron en busca del ser, como si el ser fuese algo perdido o escondido en misteriosas oscuridades. Todos estaban convencidos de que el ser se desvela en el mismo acto del conocimiento, de modo que al conocer cualquier cosa se conoce *qué-es* y se advierte también *que-es*, es decir, que es tal cosa y que existe²⁵.

Pero, dejémoslo ya. Seguiremos en otro momento. Quedémonos al menos con una idea básica: que Aquino deseó, con toda su alma, que los teólogos, cuando filosofasen, también hiciesen filosofía de verdad y de primera calidad.

Dr. Josep-Ignasi Saranyana
Departamento de Teología Histórica
Universidad de Navarra
saranyana@unav.es

²⁵ Dicho lo cual, resulta difícil seguir a Martin Heidegger en su *Ser y tiempo*, cuando se lamenta del olvido del ser durante dos mil años, desde Parménides a nuestros días. Si acaso hubo olvido, no lo fue del *tò ōv* aristotélico ni del *ens* de los medievales, sino quizá del *das-Sein* heideggeriano, que no es precisamente lo mismo. Y eso que Heidegger conocía muy bien a los escolásticos medievales.

CÓMO FILOSOFA SAN BUENAVENTURA CUANDO HACE TEOLOGÍA

Manuel Lázaro Pulido

El tema que se me ha propuesto: “Cómo filosofa san Buenaventura cuando hace teología”, permite responder en cierta forma a una cuestión que se plantea al historiador de la filosofía que estudia la filosofía bonaventuriana cuando trata temas que titulamos, por ejemplo, con el título de metafísica¹. Aparece en algunos círculos una especie de enmienda a la totalidad al cuestionar la posibilidad de defender una tesis de filosofía en san Buenaventura, toda vez que, como así se refleja con frecuencia, el Seráfico Doctor parece defender sus posiciones desde argumentos donde se utilizan con frecuencia conceptualizaciones más teológicas que filosóficas. Durante mucho tiempo ha sido fecundo ejecutar una respuesta desde lo que se conoce como la “cuestión bonaventuriana”, una toma de posición sobre el agustinismo y el aristotelismo como paradigmas de fe y razón, a partir de unos parámetros planteados –creo– desde cierto complejo intelectual, y que tenían como desencadenante la obra de P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l’averroïsme latin au XIII^e siècle*, como epicentro la conocida tematización gilsoniana de la “metafísica del éxodo” y como protagonistas historiográficos al propio filósofo francés y al no menos célebre profesor Ferdinand van Steenberghen².

¹ Cfr. LÁZARO, M., *La creación en Buenaventura. Acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finito*, Frati Editori di Quaracchi, Roma, 2005.

² Recordemos que la conocida como cuestión bonaventuriana se abre con la publicación de la obra de MANDONNET, P., *Siger de Brabant et l’averroïsme latin au XIII^e siècle*, Librairie de l’université, Friburgo, 1899, para quien el pensamiento bonaventuriano, en una corriente designada como “agustinismo” y opuesta al tomismo, es un pensamiento inacabado y, más aún, es presentado como carente de interés para la historia de la filosofía, pues no existe una verdadera distinción entre filosofía y teología. Frente a esa postura reaccionaron, en primer lugar GILSON, É., *La philosophie de Saint Bonaventure*, J. Vrin, París, ²1943, quien encuentra en Buenaventura una significación histórica de primer orden para la historia de la filosofía

Podemos abordar el tema desde otra panorámica no tan historiográfica, una perspectiva que el título que se me ha propuesto resume a la perfección, un acercamiento que conoce el *background* de este diálogo en torno a la cuestión bonaventuriana que ha sido tan fecunda, y de otras posteriores que han ensanchado el horizonte (como el trabajo de A. Speer). Por lo tanto, no nos preguntamos si san Buenaventura filosofa o no, sino cómo.

La primera advertencia que tenemos que subrayar es la relativa a la uniformidad de un análisis en un autor que va experimentando, como todos,

como formulación definitiva distanciada de la doctrina de Aristóteles. Por su parte, STEENBERGHEN, F. V., en su obra *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1942, vol. 2, opera un cambio significativo, frente a la posición de É. Gilson, en la interpretación de la filosofía bonaventuriana. Efectivamente apoya su importancia en el pensamiento medieval en contra de las tesis de P. Mandonnet, pero reafirma la influencia aristotélica en el pensamiento bonaventuriano en contra de la afirmación gilsoniana. Ante estas diatribas parece hoy en día coincidir, por una parte en la importancia del pensamiento bonaventuriano en la época medieval, y en segundo lugar en la aceptación formal por parte del doctor franciscano de la obra de Aristóteles, manteniéndose fiel en el fondo al pensamiento de inspiración neoplatónica. Además de las obras citadas podemos citar al respecto, DE VINCA A., "L'aspetto filosofico dell'aristotelismo di s. Bonaventura", *Collectanea Franciscana*, 49 (1949), pp. 5-44; ROBERT, P., "Le problème de la philosophie bonaventurienne", *Laval théologique et philosophique*, 6 (1950), pp. 145-163; 7 (1951), pp. 9-58 y BÉRUBÉ, C., *De la philosophie à la sagesse chez saint Bonaventure et Roger Bacon*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma, 1976. Una obra muy equilibrada: SPEER, A., *Triplex veritas. Wahrheitsverständnis und philosophische Denkform Bonaventuras*, Dietrich-Coelde-Verlag, Werl/Westfalen, 1987. Para una recopilación de los elementos aristotélicos en Buenaventura, cfr. BOUGEROL, J.-G., "Dossier pour l'étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 40 (1973), pp. 135-222; "Aristote et Saint Bonaventure", *Études Franciscaines*, 21 (1971), suplemento, pp. 77-81; QUINN, J., *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*, PIMS, Toronto, 1973; ELDERS, L. "Les citations d'Aristote dans le Commentaire sur les Sentences de Saint Bonaventure", en *San Bonaventura Maestro di Vita frabcescaba e di sapientia cristiana. Atti del congresso internazionale per il VII centenario si S. Bonaventura da Bagnoregio. Roma 19-26 Settembre 1974*, Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura, Roma, 1974, I, pp. 831-842; MARCHESI, A., "L'atteggiamento di san Bonaventura di fronte al pensiero d'Aristote", pp. 843-859. Recientemente he publicado un trabajo donde abordo el tema del horizonte metafísico de san Buenaventura desde otra propuesta diferente a la metafísica del éxodo y que puede ayudar a superar dicha orientación metafísica. Aquí la tendremos en cuenta pero hablaremos desde otro abordaje. Cfr. LÁZARO, M., "La escuela franciscana de la filosofía del éxodo a la filosofía de la cruz", *Verdad y Vida*, 68 (2010), pp. 271-301.

una evolución en su pensamiento. Hablar de cómo san Buenaventura filosofa cuando hace teología, en rigor, debería tener presente su desarrollo intelectual, su filosofar en el camino, es decir, nos llevaría a ver cómo lo hace cuando siendo joven comenta las *Sentencias de Pedro Lombardo*; el modo en que lo realiza en su edad plena de los 40 años, al abrigo de la experiencia mística del monte Alverna, al escribir el *Itinerarium mentis in Deum*; o en una visión que podemos calificar de “más realista” en su obra póstuma la *Collationes in Hexaëmeron* cuando los problemas del llamado “averrroísmo latino” planean por las aulas de una agitada ciudad de París. Nosotros nos situamos al final del camino con los límites que eso pueda acarrear, pero con la ventaja de poder hacer una visión de conjunto.

1. SAN BUENAVENTURA FILOSOFIA COMO TEÓLOGO

Desde el principio, ya en su *Comentario a las Sentencias*, san Buenaventura tiene una mirada arquitectónica del saber cimentada a partir de un principio radical donde culmina todo el proceso. Un principio que se constituye en alfa y omega del pensar. Ese principio, a la vez objeto de conocimiento y de ciencia, es Dios y conoce como “principio integral” a Cristo³, es como señala en el *De reductione artium ad theologiam* el medio reductivo en el orden del saber y en el orden del vivir. En el orden del saber supone afirmar que es el medio en el conocimiento y en la estructura de la realidad, lo que es lo mismo, en la epistemología y en la metafísica. En el orden del vivir, implica que el conocimiento (epistemología) de la realidad (metafísica) lleva al ejercicio práctico (moral).

En esta estructura arquitectónica de sabiduría, construida en base a la unión del saber enunciada por la *Eruditio Didascalica* de Hugo de San Víctor⁴, la teología no depende de una metafísica, pero tampoco supone una mera exposición de la Escritura. En el Proemio del primer libro del *Comentario a las Sentencias* señala claramente que la teología rinde creíble el dato revelado como creíble y junto a la autoridad del dato revelado que presenta la Sagrada Escritura en su inteligibilidad actúa el teólogo en relación

³ MARTÍNEZ, F., “Textos y contextos de la teología franciscana”, en MERINO, J. A. / MARTÍNEZ, F. (coords.), *Manual de Teología franciscana*, BAC, Madrid, 2003, p. 33.

⁴ BOUGEROL J.-G., *Introduction a l'étude de S. Bonaventure*, Desclée, Paris / Tournai / New York / Rome, 1961, p. 227.

dialéctica con los textos sagrados⁵. Lo enunciado en la primera obra escolar se repite en lo básico hasta el final en un recorrido que se va haciendo cada vez más transparente y explícito en los opúsculos posteriores hasta llegar a las *Collationes in Hexaëmeron*, donde apuesta por la estructuración del conocimiento a partir de la teología desde el horizonte sapiencial⁶. Ello supone una recapitulación de las ciencias en Cristo, en el que el Verbo es el horizonte epistemológico y medio metafísico. E implica una forma de hacer filosofía, un diseño ejemplarista que supone la metafísica de la participación y la cuestión del Uno y lo múltiple como horizonte filosófico, y la teología de la creación como fórmula y realidad de la expresión teológica, tal como refleja la propia división de las *collationes* en visiones donde la inteligencia es iluminada: la visión de la luz de la naturaleza (cols. 4-7), la visión elevada por la fe y su altura capaz de penetrar en la Trinidad (cols. 8-12), la visión de la inteligencia instruida por la Sagrada Escritura que fortalece la razón e ilumina el entendimiento y el afecto (cols. 13-18), y la visión de la inteligencia mediante la contemplación de las jerarquías (cols. 20-22). La obra, que es un proyecto inacabado, tenía como plan continuar con otras tres visiones de la inteligencia: la profecía, el raptó estático y la consumación en el estado glorioso. San Buenaventura toma como modelo de pensamiento a Cristo, como el espacio de equilibrio entre razón y revelación, entre razón y fe, entre ciencia y sabiduría.

En este proceso dialéctico la teología desarrolla una inteligencia y esta inteligencia es pensamiento que busca la Verdad eterna. El Seráfico realiza, pues, una estructuración sapiencial del conocimiento, donde filosofar es un modo natural dado por Dios al hombre para alcanzar la Verdad que descansa en el conocimiento del Verbo increado, encarnado e inspirado. La filosofía se presenta, como antes en las cuestiones disputadas *De mysterio Trinitatis*, como una ciencia donde el ejercicio de la razón puede llegar a la elevación de la razón eterna⁷. De esta forma, teniendo en cuenta el medio reductivo en

⁵ S. BUENAVENTURA, *In I Sententiarum*, proem., q. 2, ad. 4 (I, p. 11). Cfr. MARTÍNEZ, F., "Textos y contextos", p. 33.

⁶ Cfr. BÉRUBÉ, C., *De la philosophie à la sagesse*; MAURO, L., *Bonaventura da Bagnoregio: dalla "Philosophia" alla "Contemplatio"*, Accademia ligure di scienze e lettere, Genova, 1976; CARPENTER, Ch., *Theology as the Road to Holiness in St. Bonaventure*, Paulist Press, New York / Mahwah, N. J., 1999 (en español: *La teología como camino de santidad*, Herder, Barcelona, 2002); SILEO, L., "Il concetto di sapientia e la Filosofia prima. Le ragioni del dibattito e l'opzione di Bonaventura", *Quaestio*, 5 (2005), pp. 429-476.

⁷ S. BUENAVENTURA, *Hexaëmeron*, col. 2, nn. 28-33 (V, pp. 341-342).

el esquema sapiencial del conocimiento y la tensión dialéctica de las ciencias, se organiza la arquitectónica del saber y se puede comprender el pensamiento epicéntrico del Seráfico. Si tenemos en cuenta esta estructura teológico-hermenéutica, entonces podemos entender que en los diferentes opúsculos aparezcan diversos planos de lectura o enfoques precisos que, por ejemplo, tengan en cuenta la reducción mística con paralelismos filosóficos y teológicos como en el *Itinerarium mentis in Deum*⁸ o que se opere una reducción teológica de todo saber humano. Y ello porque no es la ciencia determinada la que reduce, sino el principio reductivo del medio que es Cristo, pues Él es “el medio en todo”. Siendo cierto el principio hermenéutico, las ciencias no implican un diverso ámbito de conocimiento y de realidad, sino que solo existe un único ámbito, y por ello –como dice J.-G. Bougerol– “las artes son inseparables de la filosofía; preparan su adquisición y constitución. La filosofía es solo una etapa en la adquisición del verdadero conocimiento, que es la sabiduría”⁹.

San Buenaventura –podríamos decir como tesis anticipatoria– refleja particularmente lo que supone la filosofía en la universidad medieval como el fruto del trabajo tanto de la facultad de Artes como la de Teología, tal y como con acierto lo expone Alain de Libera, al afirmar que la filosofía es el fruto de ambas facultades, ya que no podemos hablar propiamente de una Facultad de Filosofía; de modo que es en ambas facultades donde se ubica lo que hoy llamaríamos la Facultad de Filosofía¹⁰. Visto así, el problema fundamental por el que en ocasiones vemos a un san Buenaventura beligerante no viene de un olvido o una minusvaloración de la filosofía, sino que, más bien, nace de la ruptura de una estructuración y una arquitectónica del saber que en su época se reflejaba en lo que él considera es un curriculum equilibrado que corre el peligro de ser deshecho. La filosofía es inseparable a la teología, y siendo ciencias diversas, la etapa filosófica es una etapa preparatoria para la de la razón iluminada por la fe cristiana.

⁸ Cfr. LÁZARO, M., “Filosofía y espiritualidad en el *Itinerarium mentis in Deum* de san Buenaventura”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 64 (2008), pp. 105-136.

⁹ BOUGEROL, J.-G., *Introduction*, p. 228. Cfr. LÁZARO, M., “Sabiduría y reducción en san Buenaventura: un modelo medieval de comprensión frente a la complejidad”, *Daimon. Revista de Filosofía*, 2 (2008), suplemento, pp. 317-325.

¹⁰ LIBERA, A. de “Faculté des arts ou Faculté de philosophie. Sur l’idée de philosophie et l’idéal philosophique au XIII^e siècle”, en WEIERS, O. / HOLTZ, L. (eds.), *L’enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et oxford, XIII^e-XIV^e siècles). Actes du colloque international*, Brepols, Turnhout, 1997, p. 444.

Llegar a la Verdad que es creída porque es revelada –y volvemos al principio de la exposición– implica comprender y rendir inteligible en el hombre lo que por naturaleza le ha sido dado. La filosofía queda reforzada en la teología. La especulación teológica precisa de la ciencia filosófica cuando mira estas verdades como parte de la Verdad. La filosofía va a ayudar así a comprender no tanto la totalidad de la realidad, como a presentar la solidez de las verdades básicas que nos llevan a advertir la posibilidad de la penetración y la cointuición de la Verdad. Se trata, por lo tanto, de una triple verdad a la que la filosofía ayuda en la arquitectónica del saber del medio reductivo, hermenéutico, que es Cristo y estas son, como señala paradigmáticamente en las *Collationes in Hexaëmeron*, la verdad de las cosas, la verdad de las palabras y la verdad de las costumbres¹¹. Para ver cómo filosofa san Buenaventura señalamos en pinceladas estas tres verdades. Esta triple verdad atiende a la naturaleza, a la hermenéutica y a la moral o pensamiento práctico y nadie mejor que san Buenaventura para resumirlas:

“Toda irradiación de la verdad sobre nuestra inteligencia se efectúa de tres maneras: o se efectúa sobre ella absolutamente, y así pertenece al conocimiento de las cosas que se han de especular; o se efectúa en relación a la energía interpretativa, y así es la verdad de las voces; o se efectúa en relación a la afectiva y motiva, y así es la verdad de las cosas que se han de obrar”¹².

2. VERDAD DE LAS COSAS. SAN BUENAVENTURA FILOSOFIA COMO METAFÍSICO

La verdad de las cosas hace referencia a la cuestión sobre el ser, la esencia y la existencia¹³, a la estructura de la realidad en orden a la pregunta por

¹¹ “Est enim veritas rerum, veritas signorum seu vocum et veritas morum”; S. BUENAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, col. 4, n. 2 (V, p. 349).

¹² “Ex parte autem animae omnis irradiatio veritatis super intelligentiam nostram fit tripliciter: aut fit super ipsam absolute, et sic pertinet ad notitiam rerum speculandarum; aut in comparatione ad interpretativam, et sic est veritas vocum; aut in comparatione ad affectivam et motivam, et sic est veritas operabilium”; S. BUENAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, col. 4, n. 4 (V, p. 349).

¹³ “Veritas rerum est indivisio entis et esse”; S. BUENAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, col. 4, n. 2 (V, p. 349).

la causa del ser (“en cuanto causa del ser”¹⁴). Ahora bien la causa del ser, como la razón de entender (que es la verdad de las voces) y el orden del vivir (verdad de las costumbres) se encuentran en un horizonte metafísico, que explica el dinamismo de la verdad. Este horizonte metafísico es decididamente ejemplar, toda vez que la triple verdad “se considera de parte del principio originante, de parte del sujeto recipiente y de parte del objeto terminante”¹⁵. El principio vértice del sistema se comunica y se relaciona, en una metafísica que es claramente ejemplar (lo mejor de Platón). De ahí que la verdad de las cosas en cuanto principio y causa del ser se identifique al Padre, la verdad de las voces en cuanto razón de entender al Hijo y la verdad de las costumbres en cuanto orden de vivir al Espíritu Santo¹⁶. La explicación trinitaria en el orden de toda realidad humana tiene un dibujo metafísico que se aleja mucho de otras metafísicas en su tiempo más de moda. La apuesta por el ejemplarismo y la síntesis metafísica nacía de la conjugación de las diversas configuraciones realizadas a lo largo de la Edad Media, superadas tensiones y desde la lectura enriquecida de autores paganos como Platón y Plotino en una metafísica de la difusión del ser (afirmado en Dios sin dudas por el Concilio IV de Letrán) que es “bien que se da” y se participa, a partir de la experiencia de la teología de la imagen y la epistemología de la iluminación agustiniana, la teología simbólica del Pseudo-Dionisio releída por Hugo de San-Víctor bajo la intermediación de Escoto Eriúgena, la significación hermenéutica nacida en san Jerónimo, el impulso místico y la inflamación de la *dilectio* a partir de Ricardo de San-Víctor, la apuesta por la sabiduría contemplativa de san Bernardo, la importancia metodológica dialéctica nacida en la disputa de este último con Pedro Abelardo y sistemática de Pedro Lombardo, la apuesta escatológica de Joaquín de Fiore, la síntesis franciscana de la *Summa Halensis*, la fundamentación del *ens* de san Anselmo y, por fin y decisivamente, el impulso de la *forma mentis* de san Francisco como expresión de vida práctica y lugar de concreción del espíritu cristiano.

¹⁴ “Secundum causam esendi, veritas rerum”: S. BUENAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, col. 4, n. 3 (V, p. 349).

¹⁵ “Haec triplex veritas consideratur ex parte principii originantis, ex parte subiecti suscipientis et ex parte obiecti terminantis”: S. BUENAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, col. 4, n. 3 (V, p. 349).

¹⁶ S. BUENAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, col. 4, n. 5 (V, p. 349).

Y en esta edificación de un pensamiento que busca una sabiduría, un pensamiento en el que la filosofía y los métodos racionales no olviden los aspectos fundamentales, la metafísica ejemplar explica y asimila la experiencia filosófica revelada. Mirando la verdad de las cosas desde la naturaleza, sin duda lugar de filosofía, pues toda filosofía nace del encuentro con la *physis* y la insuficiencia de esta para explicar dicho encuentro siendo inevitable, podemos observar que hace una lectura de la naturaleza que reflexiona sobre su propia naturaleza, no sobre el mecanismo que lo define como naturaleza, sino sobre el sentido que lo hace para el hombre “naturaleza” y lo reduce a ser eso que es: es decir, no se trata de saber tanto el qué de la cosa, algo que san Buenaventura reconoce como maestro incuestionable a Aristóteles (lo mejor de Aristóteles), sino que lo importante reside en realizar una reflexión sobre el sentido de la naturaleza, una lectura propia del teólogo que intenta comprender la causa del ser, una lectura del sujeto que filosofa y que en la verdad de las cosas no se reduce a epistemología sino que es auténtico desvelamiento, revelación. Se trata de entender su esencia y existencia, aquello que nos puede mostrar su “lo que”, sus dimensiones de facticidad. Y aquí aparece el horizonte de toda (triple) verdad filosófica en la definición de metafísica del Seráfico que mostrara en su obra de orientación para el teólogo, el *Breviloquium* al afirmar:

“A este medio se reduce toda metafísica, y esta es toda nuestra metafísica: de emanación, de ejemplaridad, de consumación, es decir, iluminar por radios espirituales y reducir a lo Sumo. Así se es un verdadero metafísico”¹⁷.

Las consecuencias son varias, podemos señalar algunas. Buenaventura filosofa como metafísico a partir de “(1) Una metafísica ejemplar que responde a las preguntas sobre el origen, significado no-lógico (sino noológico) y finalidad (lo que se conoce como ejemplarismo); (2) y una búsqueda de la profundidad fenoménica en el auténtico sentido de lo que se nos aparece y en un primitivo proceso dionisiano de reducción, en fin un enriquecimiento que utiliza una semántica-estética, que podemos denominar expresionismo, como formulación filosófica de una teología sacramental. La naturaleza así entendida está al auxilio de la metafísica en un camino de desvelamiento de

¹⁷ “Haec est medium metaphysicum reducens, et haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet illuminari per radios spirituales et reduci ad summum. Et sic eris verus metaphysicus”: S. BUENAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, col.1, n.17 (V, p. 332).

Dios que se aparece como realidad ontológica primera y *a priori*. Pero san Buenaventura se enfrenta al fenómeno desde un contexto determinado, una desvelación desde la Revelación y las tradiciones que lo explicitan en el tiempo como historia de salvación. Se trata de un contexto hermenéutico toda vez que el ser ha de ser desvelado más que penetrado o tematizado. Los resultados del pensamiento bonaventuriano serán leídos en su tiempo como fueron enunciados en un lenguaje y temática escolástica que deriva en la conjunción con la Teología, pero que realmente se desvela en su dimensión más filosófica (si entendemos la filosofía en su mostración de lo fundamental de esa desvelación) como inspiradora de la espiritualidad y la mística en la Edad de Oro”¹⁸.

3. VERDAD DE LAS PALABRAS. SAN BUENAVENTURA FILOSOFA COMO HERMENEUTA

San Buenaventura va reconociendo con el tiempo que el ejercicio de la teología sistemática precisa de un adecuado acercamiento desde la Escritura, fuente primordial en la comprensión del tiempo histórico, de la teología de la salvación y, en ello, de una teología escatológica de la historia¹⁹. La inyección de la interpretación escriturística en favor de la teología no implica el abandono de la teología sistemática, sino que implica la realización de una labor teológica especulativa y conceptual a partir de un adecuado ejercicio de interpretación de la fuente principal: la Revelación. Ello se traduce en el terreno de la filosofía por modo de comparación al hecho de que san Buenaventura va a ir apostando, como hemos visto, por una metafísica y estructura de la realidad que responda mejor a las exigencias de la fuente principal de la labor teológica que a la adecuación estructural. Una metafísica de la revelación, de Dios que se revela sobre una metafísica conceptual. O mejor una metafísica del ser que sea alimentada por una metafísica del ser en cuanto primer principio: *esse primum*. A este corolario metafísico aparece en buena lógica un acceso primero, pues la Escritura para ser comprendida en su intensidad tiene que ser abordada de forma adecuada, toda vez que “el origen de la Sagrada Escritura no es por humana investigación, sino por

¹⁸ LÁZARO, M., “La tradición franciscana, lugar de construcción de las bases filosóficas en la península ibérica”, *Carthaginensia*, 26 (2010), p. 270.

¹⁹ Cfr. SILEO, L., “Escatología, renovatio spirituale e utopia del sapere”, en D’ONOFRIO, G. (ed.), *Storia della Teologia nel Medioevo*, vol. II, Piemme, Casale Monferrato, 1996, pp. 699-759.

revelación divina”²⁰. Y aquí aparece un san Buenaventura que filosofa en un acercamiento hermenéutico-simbólico. No es que se quiera negar la validez de la lógica y la dialéctica (propias de la teología sistemática), sino que se quiere reforzar la importancia de querer leer la Escritura como fuente primordial de conocimiento de la Verdad y para ello resulta necesario utilizar otras vías de interpretación, por otra parte bien conocidas en su época y que aparece de forma sistemática en el *Prólogo* del *Breviloquium*²¹.

Aunque no podemos penetrar en toda su extensión recordemos que las dimensiones de la Escritura son medios necesarios para completar la racionalización de la comprensión del mundo en su significación. La hermenéutica propuesta por san Buenaventura introduce el mundo de la revelación en la posibilidad humana de comprensión y le posibilita ir más allá de una inteligencia pegada al raciocinio y las ciencias, superar las barreras de su carácter contingente, viador, para una adecuada comprensión de la naturaleza en sus dimensiones espaciales (amplitud), temporales-salvíficas (longitud), en su significación estética (sublimidad) y, por fin, en su multiplicidad de sentidos (profundidad)²². Buenaventura expone aquí las diferentes formas de lectura e interpretación de la Sagrada Escritura, a saber lo que Henri de Lubac estudió

²⁰ “Ortus namque non est per humanan investigationem, sed per divinam revelationem”: S. BUENAVENTURA, *Breviloquium*, prol., n. 2 (V, p. 201).

²¹ Cf. BOUGEROL, J.-G. “Introduction au prologue”, en S. Bonaventure, *Breviloquium. Prologue*, Éd. Franciscaines, Paris, 1966, pp. 67-80

²² “Progressus autem sacrae Scripturae non est coarctatus ad leges ratiocinationum, definitionum et divisionum iuxta morem aliarum scientiarum et non est coarctatus ad partem universitatis; sed potius, cum secundum lumen supernatural procedat ad dandam homini viatori notitiam rerum sufficientem, secundum quod expedit ad salutem, partim per plana verba, partim per mystica describit totius universi continentiam quasi in quadam summa, in quo attenditur latitudo; describit decursum, in quo attenditur longitudo; describit excellentiam finaliter salvandorum, in quo attenditur sublimitas; describit miseriam damnandorum, in quo profunditas consistit non solum ipsius universi, verum etiam divini iudicii. – Et sic describit totum universum, quantum expedit de ipso habere notitiam ad salutem, secundum ipsius latitudinem, longitudinem, altitudinem et profundum, habens etiam ipsa in suo progressu haec quatuor, secundam quod posterius declarabitur; quia sic exigebat conditio capacitatis humanae, quae magna et multa nata est magnifice et multipliciter capere, tanquam speculum quoddam nobilissimum, in quo nata est describi non solum naturaliter, verum etiam supernaturaliter rerum universitas mundanarum; ut sic progressus sacrae Scripturae attendatur secundum exigentiam capacitatis humanae”: S. BUENAVENTURA, *Breviloquium*, prol., n. 3 (V, pp. 201-202).

como los cuatro sentidos de la escritura²³: el sentido literal o histórico, el alegórico constructor de la fe, el tropológico sobre la acción del cristiano y el anagógico introduciendo la culminación escatológica, en lo que algunos han llamado, desde la filosofía hermenéutica, el infinito metafísico²⁴. El fin de todo descansa en la salvación y la felicidad eterna, algo que aparece constantemente en dicho *Prólogo*. Los elementos hermenéuticos ayudan a san Buenaventura a encontrar un equilibrio entre la capacidad cognoscitiva limitada del hombre y la universalidad del horizonte del conocimiento propuesto para nosotros que conjuga esta triple *veritas*. Esta labor hermenéutica supone una apuesta por una significación del mundo y la utilización de la *scientia sermocinalis*.

El horizonte hermenéutico-metafísico de significación de la naturaleza se trata de la extensión del sentido de la Escritura en la lectura del libro, de modo que en palabras de Paul Ricœur, “aparece una interpretación total del mundo”²⁵, una clave de interpretación epistemológica donde la inteligencia propuesta opera la reducción del resto de las ciencias. La comprensión del sentido del texto nos lleva a la comprensión de la existencia. La verdad del conocimiento aparece en la expresión simbólica de la realidad natural que parte del conocimiento de la naturaleza, donde la epistemología y la teoría del conocimiento sensible aristotélico juega su papel primero, para después ser penetrada en una juego de profundización interpretativa desde la *quidditas* hasta la *significatio*. Un *Itinerarium* de la mente desde el *datum* hasta el *donum*; de la intuición del *esse* como *esse primum* hasta la cointuición a partir de lo dado por Dios en la naturaleza creada de la que el alma humana es un elemento de imagen esencial. Se trata de un entendimiento y una construcción del pensamiento en el que la filosofía es afirmada en toda su extensión, y donde el universo hermenéutico-simbólico es el hacer del metafísico²⁶; concordamos con Louis Prunières cuando afirma:

²³ LUBAC, H. de, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Aubier, Paris, 1959-1964, 4 vols.

²⁴ Cfr. GREISCH, J., *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*, W. Fink, München, 1993, pp. 87-109.

²⁵ RICŒUR, P., “Préface à Bultmann”, en *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutiques*, Ed. du Seuil, Paris, 1969, p. 376.

²⁶ Cfr. LÁZARO, M., “Sobre el carácter simbólico de la filosofía bonaventuriana”, *Paradoxa. (Filosofía en la frontera)*, 9 (2001), pp. 51-75.

“Le reprocha usted a Buenaventura de disolver el mundo en un mundo en el que pululan los símbolos, entonces usted olvida que su universo es en el punto de partida un universo muy sustancial y consistente, es el universo mismo en el que fija su atención el sabio, un mundo sustancial donde la materia es amasada por las formas. Buenaventura no niega ni lo mejor de Aristóteles, ni lo mejor de Platón, a fortiori, no niega las verdades de la fe. Lo mejor de la fe es el Ejemplarismo de las Ideas centradas en Dios por Agustín; lo mejor de Aristóteles, es la constitución sustancial de las cosas; pero la verdad de fe de la Creación ex nihilo purifica la mirada y critica en segundo grado las aporías y errores de los filósofos”²⁷.

La relación entre lenguaje y conocimiento nos coloca ante la tarea propia de la *scientia sermocinalis*, que no es otra que afrontar el contexto hermenéutico, el lugar en el que conectan sujeto cognoscente con el objeto conocido, la palabra aparece como el lugar propio del desvelamiento, no del conocimiento sino como ocasión de encuentro con la verdad, el estudio de los conceptos y la semántica (gramática), del razonamiento o sintáctica (lógica), el asentimiento del hombre (la retórica)²⁸.

4. VERDAD DE LAS COSTUMBRES. SAN BUENAVENTURA FILOSOFA DESDE LA RAZÓN PRÁCTICO-MORAL

No sería exagerado decir que toda la reflexión especulativa filosófico-teológica es, en san Buenaventura, un discurso ético hacia la felicidad, como apuntaba la lectura hermenéutica de la Sagrada Escritura²⁹. Filosofar como teólogo supone comprender el papel de la práctica moral y de la vinculación

²⁷ PRUNIÈRES, L., “Sens et significations”, en CHAVERO, F. A. (ed.), *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol*, Edizioni Antonianum, Roma, 1988, p. 454.

²⁸ “Secundus radius veritatis informat ad considerationem locutionum, argumentationum, persuasionum rationalium, ut homo habeat artem per eum ad locutiones congrue indicantes mentis conceptus, ad argumentationes trahentes omnis mentis assensus, ad persuasiones inclinantes mentis affectus. Ratio enim cogitat facere quidquid in se est in alio, et quidquid est in alio facere in se; hoc autem non fit nisi per sermonem. Quidquid ergo est in anima aut est per modum conceptus, aut per modum assensus, aut per modum affectus. Ad indicandum conceptum est grammatica; ad inducendum assensum est logica; ad inclinandum affectum rhetorica”: S. BUENAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, col. 4, n. 17 (V, p. 352).

²⁹ PARADA, J. L., “Teología moral y política”, en MERINO, J. A. / MARTÍNEZ, F. (coords.), *Manual de Teología*, p. 442.

hacia las virtudes que, entendidas por la inteligencia e impulsadas por la voluntad, se perfeccionan por el Espíritu Santo, pues del mismo modo que la iluminación divina dirige la inteligencia, así en la voluntad existe una inclinación hacia el sumo Bien empujada por la caridad³⁰. El ejemplarismo moral muestra el sentir último de la filosofía y su diferencia con la teología en un sentido único del saber, donde la cúspide ha de entenderse desde la hermenéutica de la verdad de las voces, en la culminación histórico-salvífica de la existencia humana³¹.

Para comprender el sentido de lo que queremos decir, me van a permitir ir a un tiempo posterior al magisterio de san Buenaventura. Una reflexión que supone una lectura de sus propósitos y podría entenderse como la declaración de intenciones de lo que la labor del franciscano tiene que ser y que, creo, ayuda mucho en la lectura de los textos bonaventurianos y franciscanos. Nos ayuda a ver el significado del modo de filosofar del teólogo.

El texto en cuestión es de Gonzalo Hispano –maestro de Duns Escoto– que puede resultar clave por el punto de equilibrio que existe como gozne de la transición generacional en la Escuela franciscana entre Buenaventura y Duns Escoto, y que apuntala perfectamente el carácter del pensamiento teológico franciscano que subyace, así como parte del legado bonaventuriano. El texto dice así:

“De tres maneras se diferencia la contemplación de la teología de la contemplación de la filosofía: a) Porque la contemplación de la teología se ordena a la inflamación del afecto y no a la consideración sutil o investigación de las verdades consideradas. Al contrario sucede con la contemplación de la filosofía, que se ordena a la inquisición sutil y consideración de las verdades apreciadas, y no a la inflamación del afecto. b) La segunda diferencia [...] es que la contemplación de la teología es en torno a las verdades singulares [...]; pero la contemplación de la filosofía versa en torno a las verdades universales. c) La tercera diferencia es que la contemplación de la teología cuanto más perfecta es,

³⁰ S. BUENAVENTURA, *Breviloquium*, prol. n. 4 (V, p. 201).

³¹ Cfr. LÁZARO, M., “El ejemplarismo moral como base de la ley natural en san Buenaventura”, *Paradoxa*, 13 (2008), pp. 125-139; “Raíz ejemplarista de la ley natural en san Buenaventura”, *Verdad y Vida*, 68 (2010), pp. 229-238.

más inclina y ordena al hombre a la acción; pero no así la contemplación de la filosofía”³².

5. CONCLUSIÓN

San Buenaventura entiende perfectamente la separación que existe entre filosofía y teología, pero también la función integradora de las ciencias en el descubrimiento de la verdad. A la pregunta ¿cómo filosofa Buenaventura cuando hace teología?, cabe una respuesta: se filosofa desde la tradición agustiniana enriquecida con la teología monástica y escolástica, en clave franciscana y pronta a responder a los retos del presente; todo ello desde una arquitectura del saber que nace en la Escritura y se abre a la posibilidad de la profundización en la razón iluminada por Dios y su adhesión mediante el hombre entero, en su entendimiento y voluntad. Como señala Francisco Martínez Fresneda “en términos generales existe una acentuación del bien, del sujeto y de la libertad frente a la verdad, el objeto y la necesidad”³³.

El Doctor Seráfico huye del fideísmo que entraña la inutilización de la razón y de la tentación del racionalismo que hace alejar a Dios del tiempo del hombre (tiempo de salvación). Al contrario, el equilibrio entre revelación y razón hacen a san Buenaventura proponer un filosofar como verdad de las cosas desde la causa ejemplar, dinámica, entregada a la racionalidad para ofrecer sólidas bases del acto gratuito de Dios que es amor que se da creando y acompaña mediante la gracia y la salvación; desde una hermenéutica dinámica, abierta, global del tiempo y el espacio (verdad de la voz) que ayuda a comprender la presencia y la huella de Dios en su donación como Logos y palabra revelada y en la naturaleza, como lugar privilegiado de la acción de Dios; una verdad de las costumbres, al fin que se construye desde el basamento ejemplar y lleva a la búsqueda constante de la concreción en la reforma de la vida. Aparece, así una filosofía puesta al servicio de la comprensión en la predilección por lo práctico frente a lo teórico; de la vida existencial, frente a las especulaciones; de la reforma vital (la sabi-

³² HISPANI, G., *Quaestiones disputatae*, AMORÓS, L. (ed.), Ad claras Aquas, Quaracchi, 1932, pp. 79-80. Cfr. LÁZARO, M., “Filosofía y teología en Gonzalo Hispano. Contribución hispana en el año de Juan Duns Escoto”, *Revista de Hispanismo Filosófico*, 3 (2008), pp. 31-52.

³³ MARTÍNEZ, F., “Textos y contextos”, p. 20.

duría), sobre la especulación (ciencia)³⁴. Es aquí donde la pregunta sobre el modo en que filosofa Buenaventura nos ayuda a responder sobre la filosofía y, en fin, el pensamiento del maestro franciscano en su saber filosófico. Nos muestra que una cierta prevención sobre la importancia en la práctica del pensamiento aristotélico no implica anular la filosofía ni al Filósofo, sino proponer tesis alternativas que señalan más bien que lo que acontece cuando olvidamos el fundamento de la arquitectónica del saber es un cambio de perspectiva, más que una apuesta por la práctica. El pensamiento se constituye, así, para la edificación de una *forma vitae* y en ello de la *forma mentis*, que tiene sus cimientos en el modo sanfranciscano y franciscano “de vivir el Misterio de Cristo”³⁵. Buenaventura filosofa cuando hace teología para hacer presente al Verbo encarnado, el medio necesario para alcanzar la verdad del Dios Trinitario en su mundo (verdad de las cosas), para predicar a Jesucristo pobre y crucificado (verdad de las voces), de modo que lo que acontezca sean estudios, trabajos, fundaciones... (verdad de las costumbres), y que todo ello se realice sobre el bien y surja como consecuencia de ese impulso y como respuesta a ello: pues todas las cosas son de Él, y todas son para Él, y todas existen en Él.

Vivir en la globalidad existencial en Cristo, en su amor, es el impulso de todo cristiano en su ser, en su pensar, en su existir, sea como teólogo, sea como filósofo. El santo Escrivá de Balaguer no podría haber definido mejor el sentimiento del estudio desde el estilo bonaventuriano, al señalar la importancia de la verdad y la dificultad del error en el orden al bien:

“El error no sólo oscurece las inteligencias, sino que divide las voluntades. Sólo cuando los hombres se acostumbren a decir y a oír la verdad, habrá comprensión y concordia. A eso vamos: a trabajar por la verdad sobrenatural de la fe, sirviendo también lealmente todas las verdades

³⁴ Cfr. GUERRA, J. A., “El saber y la ciencia en la primitiva fraternidad franciscana”, *Selecciones de Franciscanismo*, 30 (2001), pp. 203-248.

³⁵ VILLALMONTE, A. de, “La imagen de Cristo en san Antonio de Padua”, *Naturaleza y Gracia*, 42 (1995), p. 538.

humanas; a llenar de caridad y de luz todos los caminos de la tierra [...] precisamente en el ejercicio de la propia profesión de cada uno”³⁶.

Dr. Manuel Lázaro Pulido
Instituto de Filosofia
Universidade do Porto
mpulido@letras.up.pt

³⁶ ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Carta 2-X-1939*, n. 5. Cfr. PONZ, F., “Principios fundacionales de la Universidad de Navarra”, en *Cuadernos del Centro de Documentación y Estudios Josemaría Escrivá de Balaguer*, 5 (2001), pp. 23-65.

NICOLÁS DE CUSA: FILOSOFÍA, TEOLOGÍA Y MÍSTICA

Angel Luis González

Puede considerarse que, aunque con matices distintivos propios en cada uno, la mayor parte de los pensadores relevantes del Medioevo “tienen siempre como trasfondo la teología, entendida como teología sagrada. La especulación teológica se sirve de la filosofía y suele desembocar en el comentario literal de la Sagrada Escritura. Así lo entendió desde luego el máximo teólogo cristiano, Santo Tomás de Aquino. Además, por debajo de la especulación medieval corre una vena mística, esto es, un profundo anhelo de contemplación. De ese modo, filosofía, teología especulativa, exégesis bíblica y mística se escalonan, se reclaman, y a veces se funden o se intercambian, hondamente vividas, en el espíritu de los grandes medievales”¹.

Ese marco sería, en principio, válido también para Nicolás de Cusa. Sin embargo, es preciso tener en cuenta que se trata de un pensador a caballo entre dos concepciones filosóficas, la medieval que, tras la decisiva crisis ockhamista, está en sus últimas etapas y la filosofía moderna, que él mismo ayudará a formar. Además se trata, como es notorio, de un pensador original, singular. Atenderé algunos aspectos del marco conceptual indicado, tras señalar unos brochazos de su relevancia histórico-filosófica.

Nicolás de Cusa es sin duda el pensador más importante del siglo XV, con un muy meritorio conjunto de obras filosóficas, teológicas, matemáticas, jurídicas, etc. No tuvo discípulos, y se puede afirmar que tras su muerte, él mismo y su doctrina, sustancialmente cayeron en el olvido hasta el primer tercio del siglo XX. Como es sabido, fueron los neokantianos de Marburgo quienes “redescubrieron” al Cusano. Para ellos Nicolás de Cusa pasó a ser, de modo fundamental por no decir exclusivo, un autor muy relevante por el hecho de ser un precedente de la teoría del conocimiento de Kant; como es

¹ POLO, L., *El Dios de Eckhart* (pro manuscripto, p. 1).

notorio, la magna historia de la teoría del conocimiento que Cassirer² publicara, en varios volúmenes, comienza precisamente por Nicolás de Cusa. La interpretación neokantiana de Nicolás de Cusa como, fundamental y casi exclusivamente, un precursor de Kant, comenzó a cambiar en los años 30 y prosiguió en las siguientes décadas. Ya desde los años treinta-cuarenta del siglo pasado se considera que el núcleo de las diversas interpretaciones del pensamiento del cardenal de Cusa está en su particular y original metafísica, tanto ontología como teodicea; teniendo en cuenta su concepción metafísica, se han desarrollado los diferentes trabajos sobre su filosofía política, estética, ecumenismo, teología, antropología, su doctrina jurídica, los intereses político-religiosos, su concepción de la tolerancia religiosa, sus doctrinas matemáticas y astronómicas. Nadie puede poner en duda sus innovaciones en diversos campos del pensamiento; aunque no sea, como ya he señalado, sólo un precursor del kantismo, debe reconocerse –sin ningún tipo de distinguos– que es un innovador en teoría del conocimiento, como también en otras áreas del pensamiento filosófico y teológico. Innova filosofando a partir de la tradición. No es ya un moderno, o el “portero de la modernidad”, como diversos autores lo interpretan³; ni es tampoco una figura crepuscular del Medioevo; considero ajustado el diagnóstico según el cual Nicolás de Cusa “representa un *productivo* ‘interludio de las épocas’, que reflexiona cuidadosamente sobre la tradición y que al mismo tiempo la prosigue determinando una irrupción, que se realiza desde raíces profundas en lo antiguo pensado críticamente hasta el fondo y asimilado aprobatoriamente, hacia nuevos campos y modos de proceder de un pensamiento que se hace cada vez más consciente de sí mismo como nuevo y distinto”⁴.

Sus influencias más claras son Plotino y Proclo, el Pseudo Dionisio, Escoto Eriúgena y Meister Eckhart. No es sin embargo reductible a ninguno de esos pensadores; tampoco a un neoplatonismo por peculiar que fuera éste en

² Cfr. CASSIRER, E., *El problema del conocimiento*, vol. I., trad. cast., 3ª reimpresión, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, pp. 65 ss.

³ Una pormenorizada revisión de las interpretaciones sobre el Cusano y la pertinente toma de postura, es el libro de Benz, H., *Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues*, Aschendorff, Munster, 1999.

⁴ Cfr. BEIERWALTES, W., *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*, trad. cast., Eunsa, Pamplona, 2005, p. 66. Un resumen breve y todavía válido sobre la historia de la crítica de la filosofía del Cusano se encuentra en Santinello, G., *Introduzione a Nicolò Cusano*, Laterza, Bari, 1987, pp. 143-177.

su caso (pongo énfasis en este punto por lo que diré después). Hay en él una novedosa radicalización de los problemas filosóficos, especialmente, metafísicos y gnoseológicos. Resulta verdaderamente sorprendente la aparición de un pensador profundamente original en un momento, el primer tercio del siglo XV, en el que el pensamiento filosófico se refiere, fundamental y casi exclusivamente, a problemas de lógica (*sophismata*, *indissolubilia*, etc), y en el que el nominalismo constituye la filosofía de la época.

Como se ha dicho con justeza, el Cusano pretende anudar los hilos de la gran tradición occidental: Grecia y cristianismo⁵; su intento estriba en una novedosa y enérgica radicalización de todas las verdades fundamentales de la filosofía y la teología cristiana. Su pretensión no es diferente a la de San Agustín y a San Anselmo, a saber, no buscar inteligir para creer, sino creer para inteligir, pues si no se cree no se inteligirá. En mi opinión, no puede considerarse al Cusano como un racionalista, aunque algunas (o muchas) de sus afirmaciones en teología trinitaria y cristológica deban considerarse, en un ámbito especulativo, como arriesgadas y puedan llegar a comprenderse como una puerta al idealismo hegeliano⁶.

Se trata en su pensamiento de una inclusión de la teología en la filosofía y de filosofía en la teología; enlazamiento dialéctico, lo denomina Beierwaltes⁷, a mi juicio el autor que con más profundidad y ecuanimidad ha desarrollado este punto del horizonte especulativo del Cusano. Ese enlace no lleva consigo un racionalismo, y sí una confianza fundamental en la fuerza de la razón, y eso ciertamente es el presupuesto contra toda forma de fideísmo⁸. Nicolás de Cusa pretenderá la unidad especulativa del pensamiento de teología y filosofía. Dicha unidad no asume o deteriora cada una de las partes que la conforman. La filosofía es filosofía y la teología es teología, son diferentes, y al mismo tiempo se median o entremedian para que pueda constituirse una unidad especulativa de ambas. En su trabajo *La relación entre filosofía y*

⁵ Cfr. BALTHASAR, H. U. von, *Gloria*, vol. V: *Metafísica. Edad Moderna*, trad. cast., Ediciones Encuentro, Madrid, 1988, p. 199.

⁶ Así lo consideran algunos autores, como el citado H. U. von BALTHASAR (cfr. *Gloria*, vol. V, p. 232); discrepo de esta opinión de un trabajo, por lo demás brillante, sobre el Cusano. Abrir la puerta a interpretaciones futuras (sean kantianas o hegelianas) no tiene por qué implicar traspasar la puerta que da paso a esas interpretaciones, por mucho que se dé pié a ello (y aunque ciertamente Nicolás de Cusa con frecuencia da pié a ser interpretado de ese modo).

⁷ BEIERWALTES, W., *Cusanus*, p. 21.

⁸ Cfr. BEIERWALTES, W., *Cusanus*, pp. 19-20.

teología en Nicolás de Cusa, incluido en su libro ya citado, Beierwaltes trae a colación la conocida metáfora cusánica, que le sirve para explyar adecuadamente esas ideas señaladas, en seguimiento de autores como Haubst⁹ y Hopkins¹⁰: “el ojo izquierdo del entendimiento o de la razón tiene que *coordinarse* con el ojo derecho de la fe, para mediante la unión cooperadora de ambos, hacer que una fe pensante penetre hasta la visión de Dios”¹¹. En su mutua trabazón, sin antagonismos, filosofía y teología se esclarecen y resplandecen sus respectivos contenidos. Discúlpese la insistencia: a pesar de lo señalado, para el Cusano la razón no es la fe, ni ésta la razón; la filosofía y la teología son distintas, y sus diferentes ámbitos especulativos quedarán unidos en la diferencia, o si se prefiere, cada uno de ellos es diferente dentro de una unidad que los ampara y envuelve¹².

El pensamiento del Cusano es, fundamental y radicalmente, un pensamiento sobre Dios. Podría abundarse todavía más, y considerar toda la filosofía-teología del Cusano como un magno *de divinis nominibus*, es decir, el intento de comprensión filosófico-teológica de los rasgos, atributos o características esenciales que puedan definir lo más posible, o lo menos inadecuadamente posible, al Absoluto, es decir, la pretensión de fundamentar y explicar filosóficamente los nombres o predicados de Dios, a saber, Máximo, Ver absoluto, *Idem* (Igualdad), *coincidencia oppositorum*, *Possest*,

⁹ Cfr. de HAUBST, R., tanto *Streifzüge in die Cusanische Theologie*, Aschendorff, Munster, 1991, como *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Herder, Friburgo, 1956.

¹⁰ Cfr. HOPKINS, J., *Glaube und Vernunft im Denken des Nikolaus von Kues*, en *Prolegomena zu einem Unriss seiner Auffassung*, Paulinus-Verlag, Trier, 1966.

¹¹ BEIERWALTES, W., *Cusanus*, p. 20.

¹² En el capítulo 9 de *La caza de la sabiduría*, señala Nicolás de Cusa que “es una sola cosa lo que todos los teologizantes y filosofantes intentan expresar en la diversidad de sus modos de pensar”. Y como señala Beierwaltes, “esta misma y única cosa no hay que entenderla como si el Cusano, en todos sus textos y fases de su pensamiento hubiera podido mantener un equilibrio estricto entre ambas formas de pensar. Se trata más bien de que en ciertas dimensiones de su pensamiento predomina la reflexión filosófica, en ocasiones de tal modo que el punto teológico de partida y de referencia parece retirarse directamente a un olvido, mientras que en otros ámbitos y por otros motivos provenientes de fuera el objeto teológico, el interés *kerygmático*, queda en primer plano y las referencias filosóficas o los elementos de pensamiento sólo están activos de modo latente o ni siquiera se los puede verificar”; BEIERWALTES, W., *Cusanus*, p. 21.

No-otro, *Posse* (Poder puro)...¹³. En esos temas, y en todos los demás, comparecen –como es notorio a quien se haya simplemente acercado a todas sus obras– tanto temas estrictamente teológicos como apoyaturas en la Sagrada Escritura, que en ocasiones funcionan como punto de partida de su pensamiento sobre el tema correspondiente.

¿Qué filosofía aplica Nicolás de Cusa a la hora de teologizar? La suya, que ciertamente es novedosa, original. Muchas veces se ha considerado a Nicolás como filósofo neoplatónico. Y ciertamente es patente, por innegable, la influencia de Plotino y Proclo en muy diferentes aspectos de sus doctrinas filosóficas. Pero, a mi juicio, no es desde luego un neoplatónico puro o, si se prefiere, no es exclusivamente neoplatónico. La delimitación de inequívoco neoplatonismo aplicado a nuestro caso equivale a dilucidar la álgida cuestión de la relevancia y el significado que tiene la apófasis en el Cusano. Dicho de otro modo, ¿cuál es el significado y la relevancia especulativa que posee el momento apofático en el pensamiento filosófico-teológico de Nicolás de Cusa? Apófasis, desde luego, siempre hay en el conocimiento humano de lo divino; del Absoluto más se conoce lo que no es que lo que es, dirá Tomás de Aquino, poco sospechoso por cierto de neoplatonismo. Hablar ciertamente de teología negativa no es referirse sin más al apofatismo neoplatónico.

Forzando quizá un tanto la realidad de las cosas, se podría esquematizar una teología apofática neoplatónica en los siguientes puntos, formulados con las gráficas expresiones de L. Polo: “1. Una vía ascensional que aboca a lo transinteligible y transontológico y llega a lo inefable, a lo innominable, o como dice Lossky “búsqueda en que se desecha todo lo encontrado negando al final la búsqueda misma”; 2. Eventualmente una posibilidad de instalación en lo inefable, que se cumple en el modo del éxtasis. El éxtasis es la

¹³ Para cada uno de esos nombres, pueden verse las siguientes obras del Cusano: *Diálogos del idiota. El Possest. La cumbre de la teoría*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González. Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, n° 19, Pamplona, 2001, 2ª ed.. 2008; *El No-Otro*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González, Cuadernos de Anuario Filosófico, n° 180, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005; *El Principio*. Introducción, traducción y notas de Miguel Ángel Leyra, Cuadernos de Anuario Filosófico, n° 14, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1994; *La Igualdad*. Traducción de Meritxell Serra, en *Anuario Filosófico* XXVIII/3 (1995), pp. 755–781; *La Visión de Dios*. Introducción y traducción de Ángel Luis González, 6ª edición, Eunsa, Pamplona, 2009.

transubjetivación, la razón del sujeto fuera de sí, la pérdida de la instancia subjetiva del conocimiento, la fusión con el inefable”¹⁴.

En Cusa hay ciertamente una teología negativa, en algunos momentos muy vívida, sobre todo quizá tras la lectura de la *Theologia platónica* de Proclo, como se echa de ver, por ejemplo, en su tratado *De non aliud* (*El no-Otro*). Sin embargo, por mucho platonismo o neoplatonismo que exista, que ciertamente hay, no puede decirse, a mi modo de ver, que se deseché la búsqueda al final; hay claramente momento negativo o apofático pero no en el sentido exclusivamente neoplatónico tal como acaba de expresarse en el párrafo anterior. En Cusa la búsqueda nunca es acallada; no puede ser de otro modo pues la búsqueda del Absoluto incomprensible debe hacerse, según Nicolás, en las trazas de la misma incomprensibilidad, que nunca se alcanza y que debe reiterarse constantemente.

Pretendo aclarar el primero de los dos puntos señalados, ciertamente profundizando en la dificultad misma, con el concepto de infinitud e incomprensibilidad de Dios. Y respecto del segundo, con alusiones al elemento místico, señalando que en el Cusano propiamente no hay éxtasis, sino en todo caso *ínstasis* (pase el neologismo).

En mi opinión, todos los demás problemas filosóficos según el Cusano son posteriores a lo que es el arranque de su preocupación por la nostalgia infinita del Dios Absoluto infinito¹⁵. Ahora bien, la premisa del saber respecto de Dios estriba en que se trata de un discurso que no puede ser más que conjetural, espejo, metáfora, enigma. (Lo cual excluye por cierto una interpretación gnóstica o cuasignóstica, calificativo que en alguna ocasión se le ha achacado). El Absoluto es, de suyo, incomprensible, el Incomprensible en sentido estricto. Nicolás de Cusa afirma, empleando una de las fórmulas paradójicas en él frecuentes, que en el Dios incomprensible nada puede comprenderse excepto la incomprensión misma. Si eso es así, a renglón seguido hay que afirmar que el Dios incomprensible no puede ser alcanzado más que en su modo de ser incomprensible.

Alcanzar al Dios Incomprensible de manera incomprensible es un conocimiento que no puede considerarse como puramente negativo, es decir, algo

¹⁴ POLO, L., *El Dios de Eckhart*, p. 4.

¹⁵ Cfr., con carácter general, Nicolás de Cusa, *El Dios escondido* (*Diálogo sobre el Dios escondido; La búsqueda de Dios*), edición bilingüe. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2011.

que por una parte no contenga algo afirmativo, y por otra que ciertamente conlleve un conocimiento verdadero; el hecho de que ese conocimiento, a cuyo objeto se tiende, exceda o esté más allá o por encima de todos los modos humanos de conocer, de toda intelección, es decir, por ser un conocimiento que está por encima o más allá del conocimiento humano, únicamente podrá ser aferrado de modo negativo. En realidad eso lleva consigo que el verdadero conocimiento del Absoluto es un desconocimiento, o con las conocidas expresiones cusánicas, una ignorancia docta, un sapiente no-saber. Con fórmula paradójica, se trata de una cognoscible incognoscibilidad. Sin embargo, insisto, ese conocimiento ignorante no puede ser puramente negativo; posee según el Cusano un claro sentido positivo; todavía más: para Nicolás de Cusa, el acceso al Absoluto Inaccesible sólo puede recorrerse por medio de un conocimiento que sea efectivamente nesciente, incognoscible; no hay otra manera de situarse ante el Absoluto Incompreensible; ese procedimiento resulta ser el exclusivo modo de intentar acceder a Él e intentar comprenderle.

Ese intento de acceso y comprensión del Absoluto es natural al hombre. La naturaleza intelectual está reclamada y requerida por esa sabiduría que de suyo resulta siempre no alcanzada precisamente porque es inalcanzable; y a pesar de ello, sin embargo, el hombre siempre procurará o aspirará, con anhelo impaciente, comprender mejor al Incompreensible. No puede dejar de emprender ese impulso hacia el conocimiento del Absoluto: le va la vida en ello (la vida de la naturaleza intelectual). En los *Diálogos del Idiota*¹⁶ Nicolás señala que la sabiduría —que todo hombre persigue y a la que aspira con pasión— es más alta que cualquier ciencia; lo único que se sabe de la sabiduría es que es incognoscible, ya que no es inteligible por ningún intelecto, ni imaginable, ni sensible, ni limitada, ni puede expresarse en ningún discurso, etc. Pero la sabiduría, que se alcanza de modo inalcanzable, es una sabiduría que tiene sabor (de la conocida etimología —*sapientia a sapore*— de San Isidoro de Sevilla). Esa sabiduría que tiene sabor es lo más dulce para el intelecto; pero hablan de la sabiduría con sabor, con el gusto, aquellos que por medio de ella saben todas las cosas de tal manera que se percatan de no saber nada de todas ellas. Y puesto que —continúa indicando el Cusano— la sabiduría habita en el Altísimo, no es gustable en ningún sabor. Se la gusta

¹⁶ Cfr. la introducción de mi edición y los textos del libro I de esos *Diálogos del Idiota* (*La sabiduría*), en Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 64, 2ª ed., Pamplona, 2000.

de modo ingustable, ya que es más alta que todo lo gustable sensible, racional e intelectual. Se trata, según Nicolás, de una como “pregustación ingustable”¹⁷. La eterna e infinita sabiduría, que resplandece en todas las cosas, nos atrae hacia sí misma por medio de una cierta y connatural pregustación. Como ya indiqué, para el Cusano el entendimiento humano aspira a la sabiduría como hacia su propia vida¹⁸; en esa ascensión estriba lo más agradable para el entendimiento, aunque éste sepa que la sabiduría es completamente inaccesible. Por eso, la inasequibilidad, inaccesibilidad, incomprehensibilidad del Absoluto infinito constituye la verdadera y deseada comprensión del intelecto humano; esa ciencia del incompreensible es una comprensión muy alegre y deseadísimas, señala el Cardenal de Cusa; en eso estriba la muy alegre comprensibilidad del Incompreensible, la amada docta ignorancia.

El problema fundamental, en rigor el único problema –con distintas derivaciones– es el de la posibilidad y el modo de conocimiento que tiene el hombre del Absoluto, que Nicolás de Cusa considera trascendente e inmanente a lo que no es Él. Por una parte, la demostración racional de la existencia de Dios en el fondo no es un problema; propiamente hablando en el pensamiento del Cusano no hay problema de la existencia del Absoluto,

¹⁷ Aunque estoy siguiendo casi literalmente las frases del Cusano del libro primero de los *Diálogos*, cfr. este texto clave: “Es la sabiduría, que tiene sabor, más dulce que la cual nada hay para el intelecto. No han de considerarse sabios quienes hablan sólo con la palabra y no con el gusto. Hablan de la sabiduría con el gusto aquellos que a través de ella saben todas las cosas de tal modo que se percatan de no saber nada de todas ellas. Todo sabor interior se posee gracias a la sabiduría, por ella y en ella. Y como habita en las cumbres más altas, no es gustable con ningún sabor. Por consiguiente, es gustada de modo ingustable, ya que es superior a cualquier cosa capaz de ser gustada, sensible, racional e intelectual. Eso es gustar de modo ingustable y de lejos, casi como un olor, y puede llamarse una pregustación ingustable”; *Diálogos del Idiota*, I, p. 30.

¹⁸ “Todo intelecto desea ser. Su ser es vivir, su vivir es entender, su entender es alimentarse de la sabiduría y de la verdad. Por ello, el entendimiento que no degusta la resplandeciente sabiduría es como el ojo en las tinieblas. Es ojo, pero no ve, porque no está en la luz. Y como carece de su vida deleitable, que consiste en ver, está en una gran pena y con tormento, y esto es más bien muerte que vida. De la misma manera, el intelecto orientado hacia cualquier otro alimento distinto de la sabiduría eterna, se encontrará fuera de la vida, como envuelto en las tinieblas de la ignorancia, más muerto que vivo. Es un tormento sin fin poseer una naturaleza intelectual y no llegar jamás a entender. En efecto, todo intelecto puede entender exclusivamente en la sabiduría eterna”; *Diálogos del idiota*, I, p. 32.

puesto que toda pregunta sobre Dios presupone lo que se pregunta, ya que el Absoluto es el presupuesto –lógico y ontológico– de toda realidad¹⁹. Y por otra, es en conexión con la accesibilidad del hombre a Dios como el Cusano intenta explayar la trascendencia y la inmanencia absolutas del Absoluto. Tanto la trascendencia del Absoluto como su inmanencia en lo que no es Él están fuera de discusión. De ahí que su propuesta no pueda considerarse como panteísmo; siempre habrá de tenerse presente su conocida aserción: *finiti ad infinitum nulla proportio*; otra cosa distinta es que su intento de articulación de la inmanencia divina en el hombre con la trascendencia del Absoluto sea, desde el punto de vista metafísico, completamente plausible.

Dios es todo en todo y nada de nada, señala el Cusano en *El no-otro*, con frase muy citada, para establecer la trascendencia divina. La trascendencia del Absoluto es afirmada por Nicolás de Cusa en muchos textos de sus obras; un lugar eminente es el capítulo XIII de *La visión de Dios*, en el que desarrolla la doctrina de la infinitud absoluta²⁰. Dios es infinito, y por eso inasequible para el entendimiento humano, y por tanto incomprensible e inefable, en suma: absoluta y radicalmente trascendente. El infinito es inconceptualizable, porque está más allá de todo concepto; el Absoluto está separado de todos los modos de entender que posee el hombre, desligado de todo lo que puede caer en el área barrida por cualquier concepto de cualquier hombre. De ahí la razón por la que, consecuentemente, resulta imposible designar con algún nombre adecuado a lo que no se sabe propiamente qué es; cualquier nombre que pudiera dársele al Dios escondido e invisible puede decirse con resuelta certeza que no es el nombre propio del Absoluto.

Nicolás de Cusa afirma que concebir a Dios como fin sin fin y fin de sí mismo²¹, es decir, como fin infinito, es tener que admitir la coincidencia de

¹⁹ Sobre este punto, cfr. las excelentes páginas de ÁLVAREZ GÓMEZ, M., *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Sígueme, Salamanca, 2004, pp. 43-65.

²⁰ Cfr. mi introducción a la edición de *Nicolás de Cusa: La visión de Dios*; en lo que sigue recojo en buena medida las ideas y las frases señaladas en esas páginas.

²¹ “Tú, Dios mío, eres la misma infinitud absoluta, que veo que es el fin infinito; pero no puedo captar cómo el fin sea fin sin fin. Tú, Dios, eres el fin de ti mismo, porque eres todo lo que posees. Si tienes fin, eres fin. Eres, por tanto, fin infinito, porque eres el fin de ti mismo, ya que tu fin es tu esencia. La esencia del fin no termina o acaba en algo distinto del fin, sino en sí mismo. El fin que es fin de sí mismo es infinito; y todo fin que no es fin de sí mismo es un fin finito”; *La visión de Dios*, cap. XIII.

las contradicciones²². A veces se lee en algunos autores que para el Cusano Dios estribaría en la coincidencia de los opuestos; sin embargo, resulta preciso señalar –como expresamente subraya el Cusano: *A Dios se le ve más allá de la coincidencia de los opuestos*, título del capítulo X de *La visión de Dios*– que el infinito invisible está más allá o por encima de la coincidencia de los contradictorios. En todo caso, la coincidencia de los contradictorios o de los opuestos es un atributo del Absoluto (y siempre por referencia al modo humano de intentar aferrarle cognoscitivamente); se podría decir que la *coincidentia contradictoriorum* o *coincidentia oppositorum* define el *topos* de la infinitud. Es patente entonces que el conocimiento finito, pertrechado de todas sus armas intelectuales, no podrá acceder nunca al infinito, por cuanto la razón finita funciona dentro de los límites marcados por el principio de contradicción. El principio de no contradicción es válido para lo finito, pero no para lo infinito, en el cual resulta necesario postular la coincidencia de las contradicciones.

Ahora bien, lo que no le es posible a la razón discursiva, limitada por el principio de contradicción, podría en cambio ser posible a lo que está por encima de la razón, lo que el Cusano denomina el *intellectus videns*, el *entendimiento que ve*. Ciertamente no se trata propiamente de que, por encima de la razón, el entendimiento *vea* el infinito, pero sí que a diferencia de la razón es capaz, más que de ver, de otear de lejos la infinitud, en la que se da la coincidencia de opuestos, y que es contradicción sin contradicción. La oposición de los opuestos es oposición sin oposición, afirma Nicolás de Cusa; Dios es la oposición de los opuestos, porque es infinito; y en la infinitud está la oposición de los opuestos sin oposición. El *entendimiento que ve* en realidad de verdad tampoco alcanza propiamente al Absoluto, pues el infinito es invisible en sí mismo; lo que hace es *advertir* la coincidencia de los opuestos y llegar hasta el muro del paraíso²³, que marca por así decir la

²² “(...) eres el fin sin fin, es decir, infinito, lo cual escapa a todo razonamiento; implica, en efecto, la contradicción. Cuando afirmo que el infinito existe, estoy admitiendo que la tiniebla es luz, que la ignorancia es ciencia, que lo imposible es necesario. Y como admitimos que existe un fin de lo finito, necesariamente admitimos el infinito, esto es, el fin último, o el fin sin fin. Pero no podemos no admitir que existan entes finitos; del mismo modo no podemos no admitir que existe el infinito. Admitimos, por tanto, la coincidencia de los contradictorios, por encima de la cual está el infinito. Esa coincidencia es la contradicción sin contradicción, lo mismo que es el fin sin fin”; *La visión de Dios*, cap. XIII.

²³ “Es necesario, pues, Señor, que yo franquee ese muro de la visión invisible, donde se te puede encontrar. El muro es todo y nada a la vez. Tú, que te presentas como si fueses todo y nada a

divisoria entre lo alcanzable por el entendimiento y el infinito inalcanzable. Sobre ese muro señala el Cusano lo siguiente: “experimento que me es necesario entrar en la oscuridad y admitir la coincidencia de los opuestos, más allá de toda la capacidad de la razón, y buscar la verdad allí donde aparece la imposibilidad. Y más allá de la razón, incluido el más altísimo ascenso intelectual, cuando llegue a lo que es desconocido a todo intelecto y que todo intelecto considera alejadísimo de la verdad, allí estás tú, Dios mío, que eres la necesidad absoluta. Y cuanto más oscura e imposible se reconoce esa tenebrosa imposibilidad, tanto más verdaderamente resplandece la necesidad, y se muestra y se aproxima menos veladamente. (...) Y he descubierto el lugar en el que apareces de modo manifiesto, el recinto de la coincidencia de los opuestos. Este es el muro del paraíso, en donde tú habitas, cuya puerta custodia el más alto espíritu de la razón, que no franqueará la entrada más que a quien lo tome por la fuerza. Por tanto, puedes ser contemplado más allá de la coincidencia de los contradictorios, y de ninguna manera en el lado de acá”²⁴.

A mi juicio, la metáfora del muro del paraíso le sirve a Nicolás de Cusa para tres cosas: 1) subrayar la idea de que todos nuestros conocimientos se estrellan contra el muro de la contradicción; 2) que ese muro es la coincidencia de los opuestos; 3) y que todavía más allá del muro está el ver absoluto e infinito que Dios es. En consecuencia, el muro de la coincidencia separa lo finito de lo infinito, lo que es asequible por el hombre y lo que está más allá de toda asequibilidad humana. Franquear la puerta del muro de la coincidencia le está vedado al entendimiento humano; el hombre no puede más que divisar el muro, y por así decirlo procurar auparse para otear más allá del muro e intentar mirar el lugar en que Dios vive; se trata de un mirar sin ver, o si se prefiere de un ver sin entender, por cuanto el infinito sigue siendo incomprensible e invisible. Si el *intellectus videns* alcanzase el infinito, éste habría quedado finitizado, y ya no sería infinito, pues estaría ahormado a la visión humana finita. Nicolás de Cusa lo subraya aludiendo a la imposibilidad de ver al Creador en cuanto tal y al tiempo definirle como creador, pues eso es estar todavía en la parte de acá del muro; el absoluto es más que creador; con sus palabras: “Mientras concibo al creador como creando, estoy todavía a este lado del muro del paraíso. Igualmente, mien-

la vez de todas las cosas, habitas en el ámbito de dentro de ese excelso muro, que ninguna inteligencia por sus propias fuerzas es capaz de escalar”; *La visión de Dios*, cap. XII.

²⁴ NICOLÁS DE CUSA, *La visión de Dios*, cap. IX.

tras concibo al creador como creable, todavía no he entrado, sino que estoy en el muro. Pero cuando te veo como la absoluta infinitud, a la que no compete el nombre de creador creante ni el de creador creable, entonces comienzo a verte de modo manifiesto y a entrar en la fuente de las delicias, porque de ninguna manera eres algo que pueda decirse o concebirse, sino que estás absolutamente sobreexaltado en el infinito, por encima de todas las cosas. No eres, pues, creador, sino infinitamente más que creador, aunque sin ti nada se haga o pueda hacerse”²⁵.

La trascendencia que comporta la infinitud respecto de lo creado debe considerarse compatible con la inmanencia de lo creado en el infinito. Nicolás de Cusa acumula razones para hacer ver que lo finito es inmanente al infinito; Dios es *oppositio oppositorum* y nada puede existir fuera del infinito, ya que si hubiese algo fuera de la infinitud, ésta no sería infinita; por eso, ésta no puede ser mayor, ni menor. La adecuada intelección de la doctrina de Nicolás de Cusa sobre la inmanencia y la trascendencia del Absoluto debe mantener la correcta articulación de estos dos datos: 1) Inmanencia: Nada puede haber fuera de la infinitud; todo es en el Absoluto; el mundo es en Dios; lo finito está en el infinito; con frase gráfica señala el Cusano que la supresión del infinito acarrearía la supresión de lo finito, por cuanto lo finito no puede ser más que en el infinito. Esa inmanencia por otra parte funda la perfección de cada cosa, como subraya el *De posset*; 2) Trascendencia: la infinitud es todas las cosas de tal modo que no es nada de todas y cada una de ellas. Es todo en todas las cosas y no es nada de ninguna de las cosas.

Si el primer punto subraya la inmanencia total, el segundo pone el énfasis en la trascendencia, por cuanto aunque todo lo finito está en el infinito, sin embargo éste no es contraíble, sino que permanece desligado; por eso, el infinito no es más igual a una cosa que a otra; es igual y desigual a todas las cosas. La desigualdad del infinito respecto de lo finito no conlleva la igualdad con las cosas finitas; el infinito es completamente absoluto, es decir, en el sentido etimológico, absuelto o desligado de todo (lo finito).

El infinito, como tal, es inasequible al hombre. El motivo de la inaccesibilidad del Absoluto es la imposibilidad de proporción entre lo finito y lo infinito. Sin embargo, Dios, aunque no sea nada de nada, es todo en todo. El infinito es invisible por esencia; y el infinito es visible como es visible la creación. La invisibilidad de Dios es consecuencia de su infinitud, y su

²⁵ NICOLÁS DE CUSA, *La visión de Dios*, cap. XII.

visibilidad es consecuencia de la inmanencia de la visión de Dios en el hombre. La condición para entrar en la adecuada visión del Dios invisible es penetrar en el propio ser. Nicolás de Cusa subraya que el hombre puede ver a Dios en la medida en que alcanza, adquiere o conquista su propio ser. Conquistar y profundizar en el ser propio es el único modo de acceder al Dios inaccesible; ese intento está mediado por la libertad, por la decisión de aprehenderse y ser uno mismo²⁶.

Las anteriores afirmaciones no comportan, a mi modo de ver, un relativismo o un antropocentrismo; a mi juicio, Nicolás de Cusa no considera autofundada a la subjetividad finita, de modo que el infinito pueda cambiar a tenor de mi subjetividad. No se trata aquí, a mi parecer, de una entronización humana en detrimento del Absoluto, porque éste sigue siendo el fundamento del ser creado, y el ser creado existe solamente, indesevinculado e indesevinculable, en el infinito, al cual el hombre no puede aferrar.

Como se ha aludido, el conocimiento o la visión de Dios solamente se produce por el libre intento de conocerse a sí mismo. El punto de partida para acceder al Dios inaccesible está radicado en el incesante intento de conocerse a sí mismo, y únicamente cuando el hombre se conoce a sí mismo, conoce a Dios, porque el conocimiento humano es un ver y discurrir en Dios mismo, discurrir y ver que consiste precisamente en verse como semejanza del Absoluto. La perspectiva en la que se sitúa Nicolás de Cusa estriba en que el Dios siempre buscado debe buscarse precisamente en esa inasequibilidad. Profundizar en la docta ignorancia es la premisa, el subsuelo para cimentar un adecuado conocimiento del Absoluto inalcanzable. El único modo de intentar aferrar al incomprensible Absoluto es incomprensiblemente; de ahí que cuanto más se percate el hombre que no puede comprender a Dios más que incomprensiblemente, más sapiente será su saber.

La trascendencia es una trascendencia *en* la inmanencia. El Absoluto no es absoluto en el sentido en que habitualmente se entiende, como un ser

²⁶ “Nadie puede acceder a ti, porque eres inaccesible. Por tanto, nadie te aprehenderá si tú no te le das... ¿Hay algo más absurdo que pedirte que te me des, tú que eres todo en todos?... Y cuando descanso así en el silencio de la contemplación, Tú, Señor, me respondes diciendo en lo más íntimo de mi corazón: Sé tú mismo y yo seré tuyo... Has puesto en mi libertad que, si yo lo quiero, yo sea yo mismo... Pero como has establecido esto en mi libertad, no me coartas, sino que esperas que yo escoja ser yo mismo. Por tanto, de mí depende y no de ti”; *La visión de Dios*, cap. VII.

situado más allá, en la lejanía, sino que está *incluido* en el hombre como el presupuesto ineludible de todo conocer humano. El Absoluto, infinito y separado, no está más allá del hombre, sino en un acá que es cercanía, o si se prefiere es un más allá *en* el acá. Dios acompaña siempre al hombre en su ver, como subrayan los primeros compases de *De visione Dei*.

Sis tu tuus, et ego ero tuus, señala Nicolás de Cusa para expresar el presupuesto fundamental del conocimiento humano del Dios que ve; la profundización en el ser propio, en el propio conocimiento es determinante ineludible para que el hombre pueda ponerse en camino para acceder al Dios inaccesible. Como anticipé en el inicio de la conferencia, no hay éxtasis, sino en todo caso *ínstasis*.

Sostengo que Nicolás de Cusa quizá sea uno de los pocos pensadores esenciales (en el sentido de la conocida formulación y significado con que Heidegger utiliza esa expresión) que ha habido en la historia. Considero que, tras lo señalado, el Cusano no debe comprenderse como un jalón en el estadio del pensamiento que derivará hacia el idealismo absoluto. Nicolás de Cusa no pensó hegelianamente; baste subrayar que el Absoluto no es asumido por el hombre, sino que es el insondable fundamento del hombre; como también se aludió ya, debe excluirse claramente la acusación de panteísmo como si éste fuera el resultado de su peculiar articulación de la inmanencia y trascendencia de Dios que ofrece Nicolás de Cusa. Cosa diferente es que, a mi modo de ver, algunas de sus afirmaciones sean plausibles; y aunque no puedo entrar aquí al tema, señalaré que caben explicaciones distintas de la de Nicolás de Cusa; a mi juicio, el ser de lo creado no es *diferencia* de la Identidad pura en que consiste el Absoluto: es *diferente*; precisamente por eso mantener una teoría metafísica de la participación lleva consigo automáticamente sostener que el ser creado o finito no es puro ser, sino que está afectado de esencia; la participación comporta la distinción real de esencia y ser; para el Cusano, en cambio, la participación es expresión, que no lleva aparejada esa distinción real señalada.

Aunque, como es obvio, han aparecido ya muchas referencias a aspectos místicos, al tratar de la accesibilidad del Absoluto y la articulación de inmanencia y trascendencia, sin embargo daré algún brochazo en directo sobre el tema. Como es sabido, el *De visione Dei* de Nicolás de Cusa responde a la cuestión fundamental que movió la llamada disputa de los místicos de esos años²⁷. Responde al problema de la prioridad del *intellectus* o el *affectus* en

²⁷ BEIERWALTES, W., *Cusanus*, 257.

la teología mística. Sin perjuicio de los rasgos de cada uno, el intelecto y el afecto deben poder enlazarse. Como subraya Beierwaltes, la *incomprehensibilitas Dei* no tiene por qué convertirse en un inquietante enemigo del pensamiento; también puede ser el impulso para una reflexión –en el concepto y a través del concepto– de lo que está más allá del concepto en la conciencia²⁸.

Con expresiones ciertamente maravillosas, también literariamente hablando, Nicolás de Cusa subraya la *correlatividad de las miradas infinita y finita*. La visión absoluta es creadora: Dios crea el mundo viéndolo. La mirada de Dios es una mirada creadora, conservadora y providente, ya que está siempre presente en las cosas creadas. Existe, pues, una indesvinculación esencial de la criatura respecto al creador, de la mirada humana con la mirada divina. “Cada ser particular e individual está en una relación inmediata con Dios, está con respecto a Él con la mirada en la mirada”, como escribiera Cassirer²⁹. Lo mismo que el ver no se da sin lo visto, así el crear sin lo creado. La identificación de ver y crear, por tanto, debe trasladarse a la identificación entre ser visto y ser creado. La criatura estriba en ser vista por el creador absoluto, y existe en tanto en cuanto es vista por el Absoluto. “¿Qué otra cosa es, Señor, tu ver, cuando me miras con ojos de piedad, sino que tú eres visto por mí? Viéndome, tú que eres Dios escondido, me concedes que tú seas visto por mí. Nadie puede verte sino en cuanto tú le concedes que seas visto. Y verte no es otra cosa que que tú ves al que te ve”³⁰. Hay una inseparabilidad entre creador y criatura, lo mismo que existe un enlace –que es imposible suprimir– entre el ver y lo visto. Pero precisamente como el ver no puede darse sin lo visto, existe una correlacionalidad inescindible entre criatura y creador, aunque el valor de cada uno de los elementos de la relación sea infinitamente diverso, pues el ser-ver-crear absoluto, al mismo tiempo que inmanente, es radicalmente trascendente.

Esa relación o correlatividad, que Beierwaltes ha denominado unidad relacional, es una unidad en la que cada uno de los elementos –finito e infinito– mantienen su unidad y su distinción; es decir, no hay una unidad por separado del infinito y lo finito, pero éste no es aquél, ni el infinito destruye lo propio de lo finito identificándose con él, sino que más bien permite ser a

²⁸ BEIERWALTES, W., *Cusanus*, pp. 258-259.

²⁹ CASSIRER, E., *Individuo y cosmos en la filosofía del renacimiento*, Biblioteca de Filosofía e Historia, Buenos Aires, 1951, p. 50.

³⁰ NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, cap. V.

lo finito “dentro” de la infinitud que todo lo abarca. La correlacionalidad o unidad relacional de la mirada creadora divina y la mirada creada humana no suprime la trascendencia de Dios, si bien la visión finita es indivisible de la visión infinita. Citaré solamente un texto, de entre los muchos que podrían traerse a colación de *De visione Dei*: “Tu ser, Señor, no abandona mi ser. Soy, en efecto, en tanto en cuanto tú estás conmigo. Y puesto que tu ver es tu ser, yo soy porque tú me miras. Si quitases tu rostro de mí, en absoluto continuaría existiendo. Sé, por el contrario, que tu mirada es la bondad máxima que no puede ella misma dejar de comunicarse a todo el que es capaz de recibirla. En consecuencia, mientras yo sea capaz de ti, tú no podrás abandonarme nunca. Por tanto, a mí me compete, tanto cuanto me sea posible, hacerme continuamente más capaz de ti. Sé que la capacidad que concede la unión no es sino una semejanza; la incapacidad, en cambio, procede de la desemejanza. En consecuencia, si yo me hiciese semejante, por todos los medios posibles, a tu bondad, yo sería, según mi grado de semejanza, capaz de la verdad”³¹.

Por esa correlacionalidad de la que vengo hablando, Nicolás de Cusa señala, extrayendo las consecuencias de sus anteriores afirmaciones, que la visión de Dios no sólo significa la visión que Dios tiene de la criatura, sino también la visión que la criatura posee de Dios. Como reiteradamente se ha subrayado, el genitivo ‘de Dios’ es a la vez un genitivo objetivo y un genitivo subjetivo. El ver creatural estriba en ser visto por el Absoluto, pero además el ser absoluto consiste en ser visto por la criatura. No parece caber mayor inmanencia.

Relevancia enorme encierra también, en el respecto que nos ocupa, la relación entre entendimiento infinito y mente humana, lo que podría llamarse relación como imagen. Señalaré a grandes rasgos los elementos que entroncan este aspecto con los anteriormente indicados, en concreto, a partir de la cuarta propuesta fundamental de *El Berilo*³², que estriba en la consideración del hombre como *segundo dios*. En primer lugar, el parangón y las relaciones entre los intelectos divino y humano que Cusa pone de

³¹ NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, cap. IV.

³² NICOLÁS DE CUSA, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González. Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 200, Pamplona, 2007. Recojo aquí para esta conferencia algunas de las ideas y frases que escribí en mi trabajo *La doctrina de Nicolás de Cusa sobre la mente. Hacia una nueva gnoseología*, en “Studia Philologica Valentina”, vol. 10, n.s. 7 (2007), pp. 1-24.

manifiesto no puede hacer olvidar la diferencia, entre ambos intelectos. Según el Cusano el entendimiento divino es creador o entificador, es una *vis entificativa*, mientras que la mente humana es una *vis assimilativa*. “Entre la mente divina y la nuestra hay la diferencia que existe entre el hacer y el ver. La mente divina concibiendo crea; la nuestra, concibiendo asimila nociones, es decir, crea visiones intelectuales. La mente divina es una fuerza entificadora, la nuestra es una fuerza asimiladora”³³. La mente infinita es fuerza formadora absoluta; la mente finita es una forma conformadora o configuradora³⁴. El Absoluto crea; el hombre se apropia lo creado, o si se prefiere Dios es creador entitativo; el hombre, creador nocional. La mente humana, noble imagen de Dios, participa según sus posibilidades de la fecundidad de la naturaleza creadora, por cuanto extrae de sí misma, en cuanto imagen de la forma omnipotente, entes racionales a semejanza de los entes reales³⁵. Con insistencia subraya el Cusano que la mente divina es la forma real del mundo; la *mens* humana, en cambio, es forma conjetural del mundo. De esa manera, el hombre posee un entendimiento que es semejanza del entendimiento divino cuando crea; por eso, el hombre crea las semejanzas de las semejanzas del entendimiento divino, como las figuras artificiales extrínsecas son semejanzas de la forma natural intrínseca.

La *vis assimilativa* de la mente es una asimilación en sentido estricto; así me parece que hay que entender textos como el siguiente: “la mente es esa potencia que, aunque carezca de toda forma nocional, sin embargo puede, estimulada, asimilarse a toda forma y producir las nociones de todas las cosas, semejantes en cierto modo a una vista sana que está en la oscuridad y que jamás haya estado en la luz; esa vista está privada de toda noción actual de las cosas visibles, pero cuando adviene a la luz y es estimulada, se asimila a lo visible para tener una noción”³⁶; se trata, sin duda, de “una concepción inequívocamente apriorística del conocimiento en cuanto que todo lo que con sentido se puede decir de las cosas no es sino la forma como la

³³ NICOLÁS DE CUSA, *La mente*, VII, p. 77. Cito por mi edición, ya señalada de *Los Diálogos del Idiota*.

³⁴ Cfr. NICOLÁS DE CUSA, *La mente*, IV, p. 65.

³⁵ Cfr., para esa temática, ÁLVAREZ GÓMEZ, M., *Der Mensch Schöpfer seiner Welt: Überlegungen zu De coniecturis*, Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, Mainz, Matthias-Grünewa, 13 (1978), pp. 160-166.

³⁶ NICOLÁS DE CUSA, *La mente*, IV, 67.

mente se asimila esas mismas cosas, o lo que es lo mismo, éstas no son sino una explicitación de las nociones que implica o encierra en sí la mente”³⁷.

No puede existir un autoconocimiento estricto, puesto que, según Nicolás, la mente para llegar a conocerse a sí misma debe ser excitada por la realidad; la mente humana no es la divina, lo real siempre está presente para conocer-medir. Pero, al mismo tiempo, “si el hombre es imagen de Dios en cuanto creador-asimilador de la realidad, no se conocerá a sí mismo si no es creando asimilativamente las cosas. La capacidad creadora de la mente se explicita a sí misma al explicitarse en las cosas, se actualiza y vuelve sobre sí misma en y por la asimilación de las cosas, concebida no como una simple captación, sino como una reconstrucción de las mismas”³⁸. La realidad estimula a la mente, como indiqué antes, pero su dinamicidad o viveza le hace parecida a la mente infinita: “La mente es una sustancia viva, que nosotros sentimos hablar y juzgar en nuestro interior, y se asemeja a la sustancia infinita y a la forma absoluta más que cualquier otra potencia de entre todas aquellas potencias espirituales de las que tenemos experiencia dentro de nosotros mismos”³⁹. Conocer es medir, con las características señaladas; no es crear, pero sí –por así decirlo– recrear cognoscitivamente. Es luz, y por tanto autointeligible; ilumina el mundo y por ello el mundo se hace inteligible en la *mens*; ella es la última referencia del mundo, pero ella –por muy transparente que llegue a ser para sí misma, por su reflexividad, etc.– no es autorreferente en sentido absoluto, pues por su origen está referida a la mente increada⁴⁰. La mente recrea la realidad que ella misma no crea. Un conocido ejemplo, expuesto en *De ludo globi*, plasma de modo excelente lo que pretende plasmar el Cusano; Dios es el creador o acuñador de las monedas, el hombre es quien proporciona el valor a las monedas creadas: “Pues aunque el entendimiento humano no proporcione el ser al valor, con todo sin él no sería ya posible discernir la existencia de ningún valor. Si se pres-

³⁷ ALVAREZ GÓMEZ, M., *La mente como imagen viva*, cit., en Nicolás de Cusa, en *Mente, conciencia y conocimiento* (M^a del Carmen Paredes, ed.), Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2001, p. 28.

³⁸ ALVAREZ GÓMEZ, M., *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2004, p. 94. Cfr. también Henke, N., *Der Abbildbegriff der Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, Aschendorff, Münster, 1969.

³⁹ NICOLÁS DE CUSA, *La mente*, V, p. 68.

⁴⁰ Cfr. GAMARRA, D., “Mens est viva mensura. Nicolás de Cusa y el acto intelectual”, en *Anuario Filosófico*, Pamplona, EUNSA, 1995 (28, 3), pp. 600-601.

cindiese del entendimiento no se podrá ya ni siquiera saber si existe algún valor. Sin la fuerza del conocimiento racional y comparativo cesa todo apreciar, y con ello todo valor. Aquí se muestra la nobleza de la mente, ya que sin ella todo lo creado carecería de valor.”

Para Nicolás el Absoluto está en todas las cosas como la verdad en la imagen; el Cusano recalca de modo insistente la idea de que la verdad de la imagen estriba en su ejemplar, y por eso cuanto más imagen es, más resplandece la verdad de la que es imagen; como señala con frase lapidaria: *imago in se nihil est, sed omne id, quod est in imagine, est exemplar*⁴¹. Un adecuado resumen se encuentra en el siguiente texto de *Idiota de Sapientia*: “Esta semejanza con la sabiduría, que es inherente a nuestro espíritu, por medio de la cual él no se aquieta más que en la sabiduría misma, es como una imagen viva de ella. En efecto, la imagen no se aquieta sino en aquello de lo que es imagen, de quien posee su principio, su medio y su fin. La imagen, viva gracias a la vida, lleva consigo el movimiento hacia el ejemplar, en el que exclusivamente se aquieta. La vida de la imagen no puede reposar en sí misma, ya que es vida de la vida de la verdad, y no vida propia. Por tanto se mueve hacia el ejemplar como hacia la verdad de su ser. Si, pues, el ejemplar es eterno y la imagen tiene una vida en la que degusta su ejemplar y hacia él se mueve con nostalgia, y puesto que ese movimiento vital no puede reposar más que en la vida infinita, que es la sabiduría eterna, este movimiento de nuestro espíritu, que nunca alcanza infinitamente la vida infinita, no puede cesar jamás”⁴². La imagen, que sabe que es imagen de la verdad que ella no es, no descansa intentando conseguir acercarse a la verdad de la que es imagen. Nostalgia, añoranza, anhelo o deseo, que en el Cusano es también original, pues se trata de un deseo intelectual⁴³.

La *mens* es una *viva imago* del Absoluto. Todo lo demás que no sea la naturaleza intelectual es una imagen de la imagen viva que es la *mens*. Recurriendo a la metáfora del artista infinito, el Cusano subraya que el

⁴¹ Cfr. NICOLÁS DE CUSA, *Sermo LXXIV*. Antecede a este texto las siguientes expresiones: “Adverte quo modo veritas imaginis est exemplar. Quanto enim verior est imago, tanto verior relucetia exemplaris”.

⁴² NICOLÁS DE CUSA, *Diálogos del Idiota, La sabiduría*, libro I., ed. cit., p. 38.

⁴³ Esa doctrina es capital en la filosofía del Cusano. Cfr., entre otros trabajos, ALVAREZ GÓMEZ, M., “Añoranza y conocimiento de Dios”, en *Pensamiento del ser y espera de Dios*; también el capítulo quinto de la cuarta parte del libro citado de VOLKMANN-SCLUCK, K.-H., pp. 199 ss., titulado *El anhelo como constitución fundamental de la mente (desiderium intellectuale)*.

Absoluto, que ha creado todo y lo ha creado para sí mismo, ha hecho el mundo por causa de la naturaleza intelectual, *quasi pictor*, como un pintor que deseara realizar un autorretrato lo más parecido posible al original; debe subrayarse *lo más parecido posible* al original por cuanto la entidad infinita no es trasvasable de ninguna manera a nada.

Volviendo al inicio, son claros los elementos neoplatónicos que concurren en el pensamiento y desarrollo de las doctrinas cusánicas. Sin embargo, también parecen claras las grandes diferencias con los puntos fundamentales del neoplatonismo. No son, a mi juicio, reconducibles completamente a la tesitura del neoplatonismo plotiniano o procliano; en algunos puntos es más reconocible Escoto Eriúgena y en otros especialmente la mística especulativa de Meister Eckhart, pero –a mi modo de ver– el Cusano no es identificable completamente con estos autores. Y no puede olvidarse que la autorreflexión divina, a la que está aludiendo Cusa, tiene su referencia fundamental en el aristotélico Dios que se piensa a sí mismo. Esta visión, reelaborada por el neoplatonismo, podría conducir a Hegel, pero en mi opinión Cusa no es una potencial versión del hegelianismo. Como ya aludí, no comparto la opinión del, por otros motivos, brillante trabajo de Von Balthasar⁴⁴ sobre el Cusano cuando señala que su cristología, planteada en el tercer libro de la *Docta Ignorancia* se interpretó ciertamente en sentido anselmiano, pero esa cristología abriría la puerta a Hegel. El grandioso y audaz intento puede ciertamente considerarse en buena medida lastrado en sus conclusiones de utopía o de formulaciones próximas a un liberalismo teológico, pero eso a mi juicio es posible considerarlo si se macla, o pretende maclar, la revelación bíblica y la teología cristiana en un marco puramente neoplatónico, que –como he insistido– no resulta, a mi modo de ver, pertinente en el Cusano (no porque no haya neoplatonismo, sino porque no es exclusivamente un neoplatónico). Y por eso también la teología cristológica cusánica ha sido interpretada en sentido ortodoxo por diferentes autores (el más relevante, Haubst, ya citado).

Nicolás de Cusa, a pesar de sus afirmaciones a veces no plausibles, o que desde diversos parámetros conceptuales podrán considerarse arriesgadas, es una constante invitación a pensar. A mi modo de ver, seguramente sólo algunas cosas podrían estar vigentes en el actual momento teológico (cristológico, trinitario y eclesiológico). Quizá para el pensamiento teológico lo que más pueda servir sea su intención de pensar metafísicamente, es decir,

⁴⁴ BALTHASAR, BALTHASAR, H. U. von, *Gloria*, vol. V: *Metafísica. Edad Moderna*, p. 230.

hacer una teología no sólo abierta a cuestiones metafísicas, sino que se atreva desde su misma estructura a pensar metafísicamente, eliminando lo que el Beato Juan Pablo II llamó, en *Fides et ratio*, la funesta separación de fe y razón, de filosofía y teología.

Dr. Ángel Luis González
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
algonzal@unav.es

FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA EN FRANCISCO SUÁREZ*

Víctor Sanz Santacruz

El estudio de la relación entre filosofía y teología en el pensamiento de Francisco Suárez se puede abordar, al menos, desde una triple perspectiva, a fin de obtener una visión lo más completa posible. En primer lugar, se encuentran los textos en los que el autor hace referencia explícita a esa relación, que en Suárez no es objeto de un estudio sistemático. Aunque son textos de carácter introductorio, no por ello carecen de interés, como intentaré mostrar. En segundo lugar, la relación entre filosofía y teología aflora cuando se propone determinar el objeto de la metafísica, cuestión que, en palabras de Schmutz, “se ha convertido en uno de los pasajes más estudiados de toda la historia de la escolástica”¹. A ella dedica por extenso la primera de sus *Disputaciones Metafísicas* y la discusión sobre este asunto se prolonga en la disputación siguiente, destinada a dilucidar “la razón esencial o concepto del ente”. Por último, contribuye a completar el panorama una consideración práctica de la filosofía como manera de vivir, es decir, no entendida en sentido especulativo, como ciencia, sino como sabiduría que lleva a adoptar una determinada actitud y postura ante la vida y tiene que ver con la pregunta por la felicidad. La consideración de su carácter práctico y existencial, que se encuentra en los orígenes del quehacer filosófico, se ha reva-

* Agradezco la invitación del Prof. Saranyana a participar con este tema en la Jornada organizada por la Facultad de Teología, con ocasión del Homenaje a su labor académica; asimismo, expreso mi reconocimiento a la Dirección de Cuadernos de Anuario Filosófico por la publicación de este capítulo, cuya temática, además, guarda estrecha relación con el proyecto en el que actualmente investigo: *Las nociones de manifestación y causalidad como «explicatio mundi»*. De Escoto Eriúgena a M. Eckhart, Proyecto financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (ref. FFI2008-02804/FISO).

¹ SCHMUTZ, J., *Science divine et métaphysique chez Francisco Suárez*, en Francisco Suárez, “Der ist der Mann”. Homenaje al Prof. Salvador Castellote, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, 2004, p. 350, n. 9.

lorizado en los últimos años gracias a los estudios de Pierre Hadot², que han dado lugar a una abundante bibliografía³, y plantea interesantes cuestiones que afectan a la doble dimensión –teórica y práctica– de la teología cristiana, que San Alberto Magno sintetizó magistralmente en la expresión de “ciencia afectiva”⁴. Suárez se ocupa de ello en la sección quinta de la primera disputación, donde se pregunta “si la metafísica es la ciencia especulativa más perfecta y verdadera sabiduría”.

² Cfr. HADOT, P., *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, 2006 (ed. original de 1981, que recoge artículos publicados con anterioridad); *Éloge de la philosophie antique*, Allia, Paris, 1997 (lección pronunciada en 1983); *¿Qué es la filosofía antigua?*, FCE, México, 1998 (ed. original de 1996); *Études de philosophie ancienne*, Belles Lettres, Paris, 1998, pp. 125-273; *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*, Alpha Decay, Barcelona, 2009 (ed. original de 2001).

³ Me limito a mencionar algunos de los títulos más relevantes, el primero de las cuales es anterior a los estudios de Hadot, que lo cita, aunque se distancia de él: RABBOW, P., *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Kösel, München, 1954; VOELKE, A.-J., *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique*, Éditions Universitaires, Fribourg, 1993; NUSSBAUM, M. C., *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helénística*, Paidós, Barcelona, 2003 (ed. original de 1994); DOMANSKI, J., *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'antiquité à la renaissance*, Cerf-Ed. Universitaires de Fribourg, Paris-Fribourg, 1996; FOLLON, J., “Suivre la divinité”. *Introduction à l'esprit de la philosophie ancienne*, Peeters, Louvain, 1997; HORN, C., *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, Beck, München, 1998; STEEL, C., “Medieval Philosophy: an Impossible Project? Thomas Aquinas and the “Averroistic” Ideal of Happiness”, *Miscellanea Mediaevalia*, 26 (1998), pp. 152-174; KOBUCH, T., *Metaphysik als Lebensform. Zur Idee einer praktischen Metaphysik*, en GORIS, W. (Hrsg.), *Die Metaphysik und das Gute. Aufsätze zu ihrem Verhältnis in Antike und Mittelalter*, Peeters, Leuven, 1999, pp. 27-56; AERTSEN, J. A., “Mittelalterliche Philosophie: ein unmögliches Projekt? Zur Wende des Philosophieverständnisses im 13. Jahrhundert”, *Miscellanea Mediaevalia*, 27 (2000), pp. 12-28; SPEER, A., “Philosophie als Lebensform? Zum Verhältnis von Philosophie und Weisheit im Mittelalter”, *Tijdschrift voor Filosofie*, 62 (2000), pp. 3-25.

⁴ ALBERTO MAGNO, *In I Sententiarum*, d. 1, a. 4, solutio et ad 2, ed. Borgnet, L. Vives, Parisiis, 1893, v. 25, p. 18; cfr. SENNER, W., “Zur Wissenschaftstheorie der Theologie im Sentenzenkommentar Alberts des Großen”, en MEYER, G. / ZIMMERMANN, A. (Hrsg.), *Albertus Magnus doctor universalis*, Grünewald, Mainz, 1980, pp. 323-343; “Theologia scientia affectiva oder scientia secundum pietatem bei Albertus Magnus – eine Alternative zur Dichotomie scientia theoretica aut practica?”, en LUTZ-BACHMANN, M. / FIDORA, A. (Hrsg.), *Handlung und Wissenschaft. Die Epistemologie der praktischen Wissenschaften im 13. und 14. Jahrhundert*, Akademie Verlag, Berlin, 2008, pp. 61-72.

En las páginas que siguen me ocuparé del primer punto, dejando para una ocasión posterior el estudio de los otros dos aspectos mencionados.

1. LOS TEXTOS DE SUÁREZ SOBRE LA RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Resulta muy ilustrativa la explicación que el propio Suárez proporciona de las circunstancias y motivos que dieron origen a su obra más conocida, porque ahí se hallan las alusiones más explícitas a la relación entre filosofía y teología que se encuentran en las *Disputationes Metafísicas*. Los dos lugares a los que principalmente acudiré son la “Ratio et discursus totius operis” dirigida al lector, que sirve de preámbulo general a toda la obra y precede al “Índice detallado de la Metafísica de Aristóteles”, y el breve Proemio que da paso a la primera de sus *Disputationes*.

Se podrá objetar que, al tratarse de textos de carácter introductorio y en los que no se desarrolla una reflexión detenida y sistemática, poseen un limitado valor para interpretar el pensamiento de Suárez. Considero, sin embargo, que ese carácter los hace aún más interesantes. En primer lugar, porque el autor se comporta en ese tipo de textos con gran libertad –sin necesidad de entretenerse en aspectos particulares ni en minuciosas explicaciones– para exponer el núcleo de lo que desea transmitir y desarrollar, o de lo que cree haber dicho, si –como suele ser habitual– la introducción o prólogo culmina el trabajo realizado. La segunda razón, complementaria de la precedente, es que los prólogos e introducciones proporcionan sugerentes claves de lectura para conocer el propósito del autor, dejan ver las líneas de fuerza de su argumentación, o bien ofrecen un autorizado resumen o un valioso esquema de las principales ideas expuestas⁵.

El caso concreto de Suárez y de los dos textos introductorios mencionados posee además un especial interés, pues ahí, concretamente en la “Ratio et discursus totius operis”, se encuentra un pasaje –que citaré más ade-

⁵ En este sentido, se podría presentar la historia de la filosofía de una determinada época –al menos, en el caso de la filosofía moderna– mediante una selección de las introducciones y prólogos de algunas obras de sus filósofos más representativos. No tengo noticia de que se haya llevado a cabo un proyecto semejante, en el que la selección de obras y autores que podrían incluirse no ofrecería grandes problemas.

lante— que ha sido considerado como “un punto de partida cronológico”⁶ de la célebre controversia sobre la noción de “filosofía cristiana”, que alcanzó su momento culminante en los años 30 del siglo XX. Según Schmidinger, un rasgo característico de la escolástica del Barroco es que en ella ya “se había delimitado y establecido la “*philosophia christiana*” como *filosofía* frente a la teología”, mientras que “antes, “*philosophia christiana*” no había significado todavía necesariamente “filosofía””⁷.

Pero es hora ya de dar la palabra a Suárez, cuyos textos citaré por extenso. Este es el primero de ellos: “Como es imposible que alguien llegue a ser buen teólogo sin haber sentado primero los sólidos fundamentos de la metafísica, por eso siempre consideré importante, cristiano lector, ofrecerte previamente esta obra que, debidamente elaborada, pongo en tus manos, antes de escribir los Comentarios Teológicos, que parte vieron ya la luz, parte me esfuerzo en terminar lo antes posible, con la gracia de Dios”⁸. Líneas más adelante añade: “cada día veía con claridad más diáfana cómo la Teología divina y sobrenatural precisa y exige esta natural y humana, hasta el punto de que no vacilé en interrumpir temporalmente el trabajo comenzado para otorgar, mejor dicho, para restituir a la doctrina metafísica el lugar y puesto que le corresponde”⁹.

⁶ SCHMIDINGER, H. M., *La controversia sobre la filosofía cristiana en su contexto*, en CORETH, E. / NEIDL, W. M. / PFLIGERSDORFFER, G. (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Encuentro, Madrid, 1997, vol. 3, p. 23.

⁷ Ibid. Para el caso de Suárez, cfr. PÉREZ SAN MARTÍN, H., “Cuestiones previas al estudio de las Disputaciones Metafísicas del P. Francisco Suárez”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 24 (1997), pp. 36-38.

⁸ SUÁREZ, F., *Disputaciones Metafísicas*, Ratio et discursus totius operis: “Quemadmodum fieri nequit ut quis Theologus perfectus evadat, nisi firma prius metaphysicae iecerit fundamenta, ita intellexi semper, operae pretium fuisse ut, antequam Theologica scriberem Commentaria (quae partim iam in lucem prodire, partim collaboro, ut quam primum, Deo favente, compleantur), opus hoc, quod nunc, Christiane lector, tibi offero, diligenter elaboratum praemitterem”. Las *Disputaciones Metafísicas* se citan según la siguiente edición: SUÁREZ, F., *Disputaciones Metafísicas*, RÁBADE ROMEO, S. / CABALLERO SÁNCHEZ, S. / PUIGSERVER ZANÓN, A. (eds. y trads.), Gredos, Madrid, 1960-1966, 7 vols. En adelante se citará por esta edición. Sigo la traducción de la edición mencionada, con algunas modificaciones.

⁹ SUÁREZ, F., *Disputaciones Metafísicas*, Ratio et discursus totius operis: “In dies tamen luce clarius intuebar, quam illa divina ac supernaturalis Theologia hanc humanam et naturalem desideraret ac requireret, adeo ut non dubitaverim illud inchoatum opus paulisper intermittere, quo huic doctrinae metaphysicae suum quasi locum ac sedem darem, vel potius restituerem”.

Una rápida valoración de estos primeros textos pone de relieve la estrecha conexión entre filosofía y teología y la importancia de que los teólogos posean sólidos conocimientos metafísicos. No es fácil reivindicar con más claridad y en menos palabras el papel de la filosofía en el quehacer teológico. Por eso, confiesa no haberse arrepentido de interrumpir el tratado de teología que tenía entre manos –la continuación del comentario a la Tercera parte de la *Suma Teológica* de Santo Tomás– y confía en que el lector lo comprenderá y compartirá esa decisión¹⁰. También en el Proemio alude a la circunstancia que ocasiona la elaboración de las *Disputaciones* y describe con mayor detalle los motivos: “a pesar de haber estado yo ocupado en la composición de tratados y disputaciones de sagrada teología más importantes, me vi obligado momentáneamente a interrumpirlos o, más bien, a dejarlos para más adelante, con el fin de revisar, y enriquecer al cabo de los años, los apuntes acerca de la sabiduría natural que muchos años antes, cuando aún era joven, había elaborado y profesado públicamente, con el fin de que ahora pudieran ser comunicados a todos para pública utilidad”¹¹. Y continúa su explicación de las circunstancias en los siguientes términos: “Y como con frecuencia, en medio de las disertaciones acerca de los divinos misterios, se me presentasen estas verdades metafísicas, sin cuyo conocimiento e inteligencia difícilmente, y casi en absoluto, pueden ser tratados aquellos divinos misterios con la dignidad que les corresponde, me veía obligado a menudo, o bien a entremezclar problemas menos elevados con las cosas divinas y sobrenaturales, lo cual resulta ingrato al que lee y de escasa utilidad, o bien, a fin de evitar esa incomodidad, a proponer brevemente mi parecer sobre dichos puntos, exigiendo de esta forma una fe ciega al que lee, lo cual no sólo era molesto para mí, sino que también a ellos les podría parecer con razón inoportuno; en efecto, se hallan de tal forma trabadas

¹⁰ SUÁREZ, F., *Disputaciones Metafísicas*, Ratio et discursus totius operis: “Et quamvis in eo opere elaborando diutius immoratus fuerim quam initio putaveram, et quam multorum expositulatio, qui commentaria illa in tertiam partem, vel (si sperari potest) in universam D. Thom. Summam, perfecta desiderant, tamen suscepti laboris nunquam me poenitere potuit, confidoque lectorem sententiam meam, vel ipso adductum experimento, comprobaturum”.

¹¹ SUÁREZ, F., *Disputaciones Metafísicas*, Proemium: “Hanc igitur ob causam, quamvis gravioribus sacrae theologiae commentationibus ac disputationibus pertractandis et in lucem emittendis sim distentus, earum cursum paululum intermittere vel potius remittere sum coactus, ut quae de hac naturali sapientia ante plures annos juvenis elaboraveram et publice dictaveram, saltem successivis temporibus recognoscerem et locupletarem, ut in publicam utilitatem omnibus communicari possent”.

(*cohaerent*) estas verdades y principios metafísicos con las conclusiones y discursos teológicos que, si se suprime la ciencia y perfecto conocimiento de aquellas, necesariamente ha de resentirse en gran medida la ciencia de estas”¹². Si hubiera que elegir un lema que reflejara el pensamiento de Suárez, podría ser este: “no puede haber teología sin filosofía”. En consecuencia, y animado por el ruego de muchos, se dedica a “escribir previamente esta obra, en la cual incluyese todas las disputaciones metafísicas, sujetas al método expositivo que fuese más conveniente para su comprensión y para su brevedad y que sirviese mejor a la sabiduría revelada”¹³.

La última razón apuntada, el servicio a la sabiduría revelada, es uno de los cometidos principales de la filosofía, como afirma en el siguiente pasaje, que es el que Schmidinger considera punto de partida cronológico de la ulterior controversia sobre la *filosofía cristiana*: “En esta obra desempeño el papel de filósofo de tal modo que siempre tengo ante mis ojos que nuestra filosofía tiene que ser cristiana y sierva (*ministrum*) de la Teología divina. Este es el fin que me he propuesto no solo en el desarrollo de las cuestiones, sino mucho más en la elección de las sentencias u opiniones, inclinándome por aquellas que parecían más útiles para la piedad y la doctrina revelada”¹⁴.

¹² SUÁREZ, F., *Disputaciones Metafísicas*, Proemium: “Cum enim inter disputandum de divinis mysteriis haec metaphysica dogmata occurrerent, sine quorum cognitione et intelligentia vix, aut ne vix quidem, possunt altiora illa mysteria pro dignitate tractari, cogebar saepe aut divinis et supernaturalibus rebus inferiores quaestiones admiscere, quod legentibus ingratum est et parum utile; aut certe, ut hoc incommodum vitarem, in huiusmodi rebus sententiam meam breviter proponere et quasi nudam fidem in eis a legentibus postulare. Quod et mihi quidem molestum, et illis etiam importunum videri merito potuisset. Ita enim haec principia et veritates metaphysicae cum theologice conclusionibus ac discursibus cohaerent ut si illorum scientia ac perfecta cognitio auferatur, horum etiam scientiam nimium labefactari necesse sit”.

¹³ SUÁREZ, F., *Disputaciones Metafísicas*, Proemium: “His igitur rationibus et multorum rogatu inductus, hoc opus praescribere decrevi, in quo metaphysicas omnes disputationes ea doctrinae methodo complecterer quae ad rerum ipsarum comprehensionem et ad brevitatem aptior sit, revelataeque sapientiae inserviat magis”.

¹⁴ SUÁREZ, F., *Disputaciones Metafísicas*, Ratio et discursus totius operis: “Ita vero in hoc opere philosophum ago, ut semper tamen prae oculis habeam nostram philosophiam debere christianam esse, ac divinae Theologiae ministrum. Quem mihi scopum praefixi, non solum in quaestionibus pertractandis, sed multo magis in sententiis, seu opinionibus seligendis, in eas propendens, quae pietati ac doctrinae revelatae subservire magis viderentur”. La afirmación de Schmidinger (vid. *supra* texto citado en n. 7) es, sin duda, aplicable a este pasaje suareciano. Sin embargo, en el otro pasaje de las *Disputaciones Metafísicas* en el que emplea

Suárez se presenta como un teólogo que interrumpe su trabajo para exponer y ordenar los principios metafísicos con que se topa en su quehacer teológico y que, actuando entonces como filósofo, no pierde de vista la función subordinada, al servicio de la teología, que él mismo reconoce a la filosofía. La metafísica, según se ha visto en el primero de los textos citados, goza de prioridad, pero se trata de una prioridad que está al servicio del saber superior, de manera que la acusación de haber otorgado excesiva autonomía al saber filosófico, que buena parte de la historiografía filosófica le ha dirigido¹⁵, parece no afectar a su tesis. ¿Está justificada tal acusación? A primera vista, si consideramos la intención misma de Suárez expuesta en estos textos, parece que no. Merece la pena, no obstante, estudiar más de cerca el asunto.

Como teólogo que comprende la necesidad de ahondar en los fundamentos metafísicos de las cuestiones teológicas que aborda, tanto el horizonte en el que se desarrolla su reflexión, como el objetivo al que apunta, son de carácter teológico, en la acepción sobrenatural y revelada del término. Y

la expresión “*philosophia christiana*” no parece que deba entenderse como *filosofía*. Suárez alude ahí a la doble felicidad del hombre –activa y contemplativa– que distinguieron los filósofos, como se desprende del libro X de la *Ética* aristotélica, y añade: “de modo semejante, la filosofía cristiana distingue dos clases de vida: la activa y la contemplativa”; SUÁREZ, F., *Disputationes Metafísicas*, n. 44, secc. 13, § 50. En este texto el significado de la expresión se aproxima más al modo en que la empleaba y entendía Erasmo (cfr. *Paraclesis, id est, Adhortatio ad christianae philosophiae studium*, en *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, North-Holland, Amsterdam, 1969ss, t. V, col. 141; *Carta a J. Slechta, 1.XI.1519*, en *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, ed. P. S. Allen, Oxonii, 1906-1942, n. 1039, t. IV, p. 118), o al sentido en el que los primeros autores cristianos empleaban el término “filosofía” para referirse a la religión cristiana: cfr. JAEGER, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*, FCE, México, 1965, pp. 46-47; BARDY, G., “«Philosophie» et «Philosophe» dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles”, *Revue d’Ascétique et de Mystique*, 25 (1949), pp. 97-108; MALINGREY, A.-M., “*Philosophia*”. Étude d’un groupe de mots dans la littérature grecque, des présocratiques au IV siècle après J.-C., Klincksieck, Paris, 1961.

¹⁵ Cf. SCHMUTZ, J., *Science divine et métaphysique chez Francisco Suárez*, p. 351. Así lo señala, por ejemplo Ferrater Mora: “En el mismo sentido en que Tomás de Aquino absorbió en un gran sistema la filosofía árabe-aristotélica, los teólogos y filósofos españoles, y Suárez en particular, afrontaron los nuevos problemas mediante una enérgica absorción de todas las dificultades filosóficas del pasado. Pero hicieron esto de una manera moderna; cualesquiera que fueran sus creencias teológicas, construyeron una metafísica que pudiera llegar a convertirse, y de hecho se convirtió, en epistemológicamente autónoma”; FERRATER MORA, J., “Suárez and Modern Philosophy”, *Journal of the History of Ideas*, 14 (1953), p. 535.

ello, no sólo en su dimensión especulativa o teórica, sino también práctica¹⁶, al insertarse en el ámbito más amplio de la fe y de la piedad que de ella surge y a ella conduce. Por esta razón, según acabamos de leer, se inclina por las sentencias u opiniones que sean “más útiles para la piedad y la doctrina revelada”.

¿Cuál es entonces la tarea de la filosofía en general, y de la metafísica en particular, en relación con la teología? El objetivo de las *Disputaciones* es ayudar a una mejor comprensión de la teología sobrenatural. Ocurre, sin embargo, que, de modo similar a como en medio de la reflexión teológica aparecen cuestiones filosóficas que le llevan a interrumpir aquella para dedicarse a estas, también en el curso de la especulación filosófica reconoce haberse ocupado, aunque solo sea marginalmente, de cuestiones teológicas. Y ello, escribe, “no tanto por detenerme a examinarlas o explicarlas [las cuestiones teológicas] minuciosamente (lo cual sería ajeno a la tarea de la que ahora trato), sino con el fin de como señalar con el dedo al lector de qué modo se han de aplicar y acomodar los principios metafísicos para confirmar las verdades teológicas”¹⁷.

La metafísica tiene, pues, como función aplicar y acomodar sus principios a fin de poder “confirmar las verdades teológicas”. Debe llegar, por tanto, a un arreglo, un pacto que armonice la finalidad e intereses de una y otra ciencia. Al mismo tiempo, parece que se otorga a la metafísica la última palabra, incluso en cuestiones teológicas, de modo que su prioridad no sería simplemente metodológica. El siguiente pasaje, con el que comienza el Proemio de las *Disputaciones*, incide de nuevo en el asunto: “La teología

¹⁶ Este es un punto que deja bien claro cuando, siguiendo a Aristóteles, escribe que “la metafísica es la ciencia especulativa más perfecta de todas” (SUÁREZ, F., *Disputaciones Metafísicas*, 1, 5, 2) y subraya que “no tiene nada de ciencia práctica, sino que es solo especulativa (*contemplatricem*)” (*Disputaciones Metafísicas*, 1, 5, 4). A diferencia de ella, la teología sobrenatural “discurre considerando en Dios la razón de fin último, no sólo especulativamente (*speculative*), sino también moralmente en orden a los medios con que puede ser alcanzado” (*Disputaciones Metafísicas*, 1, 5, 5); (cfr. *Disputaciones Metafísicas*, 44, 13, 43; *De fine hominis*, Proemium, en *Opera Omnia*, ed. L. Vives, Parisiis, 1856, vol. IV, p. XIV), aunque precisa estar de acuerdo con Santo Tomás en que es más especulativa que práctica: cfr. *Disputaciones Metafísicas*, 43, 13, 51.

¹⁷ SUÁREZ, F., *Disputaciones Metafísicas*, Ratio et discursus totius operis: “non tam ut in illis examinandis aut accurate explicandis immorer (quod esset abs re de qua nunc ago), quam ut veluti digito indicem lectori, quanam ratione principia metaphysicae sint ad Theologicas veritates confirmandas referenda et accommodanda”.

divina y sobrenatural, aunque se apoya en la luz divina y en los principios revelados por Dios, puesto que se perfecciona por medio del discurso y el razonamiento humano, se ayuda también de las verdades conocidas por la luz natural, y de ellas usa como de sirvientas (*tamquam ministris*) y a la manera de instrumentos para llevar a término sus razonamientos e ilustrar las verdades divinas¹⁸. El lenguaje es medido y no conviene sacar conclusiones precipitadas¹⁹. De ningún modo propone Suárez que la filosofía sustituya a la teología y, por otra parte, parece lógico que esta última, en el sentido objetivo del término empleado —es decir, no como la ciencia propia de Dios, sino como el conocimiento que el hombre puede tener de Él—, aunque se apoya en la revelación sobrenatural, no deja de ser un conocimiento humano que necesita expresarse mediante categorías de la razón humana. Una diferencia respecto al texto precedente es que aquí no habla de *confirmar* las verdades divinas (o teológicas), sino solo de *ilustrarlas*, y entendiéndole la función de la razón como una ayuda.

La continuación del pasaje vuelve otra vez a subrayar la función confirmadora, y no meramente ilustrativa, de la metafísica respecto a la teología, señalando también de modo explícito que se encuentra a su servicio: “Entre todas las ciencias naturales, aquella que es la primera de todas y obtuvo el nombre de filosofía primera, es la que sirve (*ministrat*) principalmente a la teología sagrada y sobrenatural. Ya sea porque es la que entre todas más se acerca al conocimiento de las cosas divinas, o también porque explica y confirma los principios naturales que abarcan todas las

¹⁸ SUÁREZ, F., *Disputationes Metafísicas*, Proemium: “Divina et supernaturalis theologia, quamquam divino lumine principiisque a Deo revelatis nitatur, quia vero humano discursu et ratiocinatione perficitur, veritatibus etiam naturae lumine notis iuvatur, eisque ad suos discursus perficiendos, et divinas veritates illustrandas, tamquam ministris et quasi instrumentis utitur”.

¹⁹ En 1644 Revius cita este pasaje al comienzo de su examen crítico de las *Disputationes suarecianas*, a las que pasa revista y anota cuidadosamente a lo largo de más de mil páginas, y replica que la teología sobrenatural no depende de la metafísica ni es perfeccionada por la razón humana: “Theologia supernaturalis perfecta est in se, nec ut humana ratiocinatione perficiatur opus habet. Ipsa potius humanam rationem perficit”: REVIUS, J., *Suarez repurgatus, Sive syllabus disputationum metaphysicarum Francisci Suarez... cum notis*, F. Hegerum, Lugduni Batavorum, 1644, fol. 1; citado por GOUDRIAAN, A., *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes: im Zusammenhang mit der niederländischen reformierten Theologie und Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Brill, Leiden, 1999, p. 28.

cosas y que, en cierto modo, sustentan y mantienen toda ciencia”²⁰. Los principios naturales a los que se refiere Suárez tienen un carácter universal y están en la base de toda la realidad, a la vez que configuran el marco dentro del cual se desenvuelve la ciencia. La cuestión es cómo se articula en este contexto la teología sobrenatural o revelada, como saber que excede el orden natural de la razón. ¿Se trata de un simple punto de confluencia, en la que una (la metafísica, filosofía primera o teología natural) termina, para dejar paso a la otra (la sagrada teología, ciencia divina o teología sobrenatural)? Parece claro que una relación de tipo meramente secuencial no puede dar razón de una realidad rica y compleja²¹. Una actitud así pasa por alto que lo decisivo es considerar la situación en la que se encuentran la filosofía y la teología en quien las ejerce, y requiere abordarlas no de un modo aislado e inconexo, abstracto y perfectamente aséptico, como si de entidades independientes o compartimentos estancos se tratara, sino en su ejercicio real, plagado de un variado y fecundo interactuar de ambas instancias en el mismo sujeto que reflexiona; es decir, de modo dinámico y permanente, no estático y puntual²². Como ha señalado Montag a propósito de los conceptos de “revelación” y “fe” en la teología suareciana, la dificultad con que se encuentra Suárez para expresar ese dinamismo estriba en la importancia que concede al concepto frente al juicio, debido a su pretensión de “aislar un objeto racional, conceptual, separado del juicio de fe mismo”, con la consecuencia de que “define la revelación no en términos del poder del juicio y la per-

²⁰ SUÁREZ, F., *Disputationes Metafísicas*, Proemium: “Inter omnes autem naturales scientias, ea quae prima omnium est et nomen primae philosophiae obtinuit, sacrae ac supernaturali theologiae praecipue ministrat. Tum quia ad divinarum rerum cognitionem inter omnes proxime accedit, tum etiam quia ea naturalia principia explicat atque confirmat, quae res universas comprehendunt omnemque doctrinam quodammodo fulciunt atque sustentant”.

²¹ Si la teología sobrenatural, comenta Gilson, se limita a esperar a que la razón natural diga su última palabra sobre Dios para tomar entonces la palabra, reduce su condición a la de “metafilosofía” o “metametafísica”: cfr. GILSON, É., *Christianisme et philosophie*, Vrin, Paris, 1949, p. 122.

²² Refiriéndose a la Edad Media cristiana, ha señalado Solère que “en el esquema ideal de los teólogos, el dinamismo no es el de una sucesión de momentos, sino el de una relación permanente”: SOLÈRE, J.-L. *La philosophie des théologiens*, en SOLÈRE, J.-L. / KALUZA, Z. (eds.), *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, Vrin, Paris, 2002, p. 42.

cepción, como Tomás tiende a hacer, sino más bien en términos del objeto al que la fe asiente”²³.

Volvamos a Suárez y, una vez más, a un texto introductorio, esta vez de una obra teológica, el tratado *De divina substantia*. En él se lamenta de que los teólogos escolásticos, al ocuparse de Dios, mezclan la teología natural y la sobrenatural, pues “aunque de suyo y según es de rigor, enseñen la teología sobrenatural, ya que proceden a partir de los principios revelados, usan sin embargo de la teología natural como sirvienta (*ut ministra*), a fin de confirmar las verdades sobrenaturales y para que, como consecuencia de la armonía (*consonantia*) de una y otra teología, el espíritu del creyente descanse más fácilmente en esas verdades”²⁴. Cabe preguntarse si los tres textos de Suárez antes mencionados, en los que se refiere explícitamente a la función subordinada de la filosofía²⁵, no son también susceptibles de esta misma crítica que dirige aquí a los “*theologi scholastici*”. Pero nos encontramos ante la duda de si la sirvienta, como tantas veces ocurre en la vida real, ha salido respondona y, merced a su potestad confirmadora, es quien determina las reglas del juego y tiene la última palabra acerca de lo que la señora propone.

¿Qué es entonces lo que diferencia el modo de proceder suareciano del que es característico del “teólogo escolástico”? En palabras de Suárez, el hecho de que él mismo, en su obra metafísica, “en la medida de sus fuerzas, consideró necesario elaborar, como complemento de esa doctrina, una teología natural de modo distinto y separado (*distincte ac separatim*)”²⁶. Frente a la armonía o consonancia entre la teología natural y la sobrenatural

²³ MONTAG, J., *Revelation: The False Legacy of Suárez*, en MILBANK, J. / PICKSTOCK, C. / WARD, G. (eds.), *Radical Orthodoxy. A New Theology*, Routledge, London / New York, 1999, p. 58.

²⁴ SUÁREZ, F., *Tractatus de divina substantia eiusque attributis*, Proemium, en *Opera Omnia*, ed. L. Vives, Parisiis, 1856, vol. I, p. XXIII: “Hinc factum est, ut theologi scholastici disputantes de Deo utramque theologiam promiscue tradiderint, quoniam licet per se, et ex instituto supernaturalem theologiam doceant, nam ex revelatis principiis procedunt, nihilominus naturali Theologia utuntur ut ministra, ad supernaturales veritates confirmandas, et ut ex utriusque theologiae consonantia animus fidelis in illis veritatibus facilius conquiescat”.

²⁵ Vid. supra los textos citados en notas 14, 18 y 20.

²⁶ SUÁREZ, F. *Tractatus de divina substantia eiusque attributis*, Proemium, I, p. XXIII: “in opere, in quo Metaphysicam sapientiam tradidimus, necessarium nobis fuit ad illius doctrinae complementum naturalem theologiam distincte ac separatim pro viribus elaborare”.

a que aspiran los “teólogos escolásticos”, aunque solo fuera como estrategia o solución de conveniencia para proporcionar seguridad y tranquilidad al creyente, Suárez opta por la separación entre ambas. De esta manera, la teología natural, como complemento de la metafísica, en cuyo cuerpo de doctrina tiene reservado un lugar propio, adquiere un estatuto autónomo y diferenciado. En consecuencia, la relación entre la teología natural y la sobrenatural se debilita y se hace hasta cierto punto extrínseca, como si se limitara a una especie de agregación acumulativa. Se plantea como un reparto de esferas de competencia entre ambas, dependiendo de si las propiedades o atributos divinos son accesibles o no, y en qué medida, a la sola razón natural. Así lo propone en la disputación 29, al justificar su decisión de situar al comienzo de la segunda parte de la obra el estudio acerca de Dios en cuanto puede ser conocido por la razón natural, a pesar de que lo habitual entre los expositores de la metafísica es dejarlo para el final, siguiendo a Aristóteles. En su explicación, escribe Suárez que “esta disputación se sitúa en el lugar en el que brevemente incluiremos todo lo que enseña la teología natural acerca de Dios, prescindiendo de aquello que se conoce o se puede conocer solo por revelación”²⁷. A su vez, la teología natural solo puede llegar a un conocimiento de Dios –conocimiento que describe como “exacto y demostrativo”– si previamente se conocen las razones comunes de ente, sustancia, causa y similares, afirmará en la primera de sus *Disputaciones*²⁸. Se produce así lo que Courtine, ha denominado una “notable inversión de la relación ancilar”²⁹.

En el Proemio del tratado *De divina substantia*, explica Suárez que algunos atributos divinos se exponen de modo muy breve, debido a que “se da por supuesto lo que en la Metafísica o en otros de nuestros opúsculos hemos tratado acerca de ellos, y se añade aquello que hace referencia a la teología sobrenatural”³⁰. Como ya se ha mencionado, parece tratarse de un simple

²⁷ SUÁREZ, F., *Disputaciones Metafísicas*, 29, Proemium, 2: “disputatio haec in hunc locum cadit, in qua breviter complectemur omnia, quae naturalis theologia de Deo docet, abstinendo ab his quae sola revelatione habentur aut haberi possunt”.

²⁸ SUÁREZ, F., *Disputaciones Metafísicas*, 1, 5, 15: “verumtamen huiusmodi cognitio Dei exacta ac demonstrativa non potest per naturalem theologiam obtineri, non cognitis prius communibus rationibus entis, substantiae, causae, et similibus”.

²⁹ COURTINE, J.-F., *Suarez et le système de la métaphysique*, P.U.F., Paris, 1990, p. 197.

³⁰ SUÁREZ, F., *Tractatus de divina substantia eiusque attributis*, Proemium, I, p. XXIV: “in primo tractatu huius operis per caetera attributa brevissime discurremus supponendo ea, quae vel in

problema de adición de verdades y contenidos revelados a aquellos que la mera razón natural ya posee, lo cual afecta, de modo casi exclusivo, al misterio trinitario, como apunta en un pasaje anterior³¹. En realidad, Suárez no se mostró siempre fiel al modo de proceder que, al menos en teoría, propone una exquisita separación y distinción entre lo natural y lo sobrenatural, como rechazo a la confusión en la que, a su juicio, incurren los teólogos escolásticos. Así, reconoce que, al tratar de los atributos divinos, quizá se ha detenido más de lo que parece exigir la naturaleza de una exposición metafísica, aunque considera haberse mantenido siempre dentro de los límites de la luz natural y, por tanto, de la metafísica³². Pese a esta afirmación, Goudriaan ha señalado que hay al menos dos aspectos en los que se aprecia la influencia de la teología sobrenatural sobre la natural o metafísica en las *Disputaciones* suarecianas: el recurso a textos de la Sagrada Escritura en su exposición de los atributos divinos y las afirmaciones contenidas en los

Metaphysica, vel in aliis nostris opusculis de illis tractavimus, illaque addendo, quae ad supernaturalem Theologiam spectant”.

³¹ SUÁREZ, F., *Tractatus de divina substantia eiusque attributis*, Proemium, I, p. XXIV: “Dicemus igitur in hoc opere de Deo, ut unus est, et ut trinus, et ita duas habebit partes principales, prior de Dei Unitate dici potest, altera de Trinitate. Inter ea vero, quae ad priorem ordinem pertinent, fere omnia, quae Deo, ut unus est, conveniunt, aliquo modo naturali ratione, attinguntur, praeter divinam praedestinationem, et ideo de illa multo fusius a nobis scribendum est, quam de aliis”. No quiere decirse con esto, claro está, que para Suárez el conocimiento de Dios Uno se obtenga exclusivamente por medio de la luz natural, pues al principio del Proemio señala explícitamente que “casi todo lo que se atribuye a Dios, en cuanto que es uno, puede conocerse mediante una doble teología, natural e infusa, o sobrenatural”.

³² SUÁREZ, F., *Disputaciones Metafísicas*, Ratio et discursus totius operis: “Fateor me in divinis perfectionibus, quae attributa vocant, contemplandis, immoratum fuisse diutius quam alicui fortasse praesens institutum exigere videretur; at compulit me rerum imprimis dignitas et altitudo, deinde quod mihi nunquam visus sum luminis naturalis, atque adeo nec metaphysicae, limites transilire”. A propósito de este pasaje se ha advertido que “una confesión así no es inocente, pues los problemas planteados por Suárez en cuanto metafísico en la determinación del objeto adecuado de la *metafísica* son de hecho exactamente los mismos que los planteados por Suárez en cuanto teólogo en su análisis de los atributos del poder y sobre todo de la *ciencia divina*, tal como aparecen en su *De Deo uno*, publicado en 1606 en Lisboa, o sea, nueve años después de las *Disputaciones*”: SCHMUTZ, J., *Science divine et métaphysique chez Francisco Suárez*, pp. 353-354.

textos introductorios sobre la relación entre filosofía y teología³³, a las que he hecho referencia a lo largo de mi intervención.

2. OBSERVACIONES FINALES

La teología natural debería constituir el punto de encuentro entre metafísica y teología revelada y abrir así aquella a esta, pero la consideración que de ella hace Suárez como culmen de la metafísica, corre el riesgo de entenderla como lo que, al consumarla, la clausura y, en consecuencia, la aleja de la teología sobrenatural, debilitando su relación con ella. Así enfocado el problema, la relación entre filosofía y teología tenderá progresivamente a identificarse con la que se da entre razón y fe, error que Gilson, en 1952, consideró característico de nuestros días³⁴, pero que, por ejemplo, está presente ya con contundente claridad en este texto de Spinoza: “Entre la fe o teología y la filosofía no existe comunicación ni afinidad alguna, cosa que no puede ignorar nadie que haya conocido el objetivo y el fundamento de estas dos facultades, pues se diferencian radicalmente. En efecto, el fin de la filosofía no es otro que la verdad; en cambio, el de la fe, como hemos probado ampliamente, no es otro que la obediencia y la piedad”³⁵. Está claro

³³ Cfr. GOUDRIAAN, A., *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes: im Zusammenhang mit der niederländischen reformierten Theologie und Philosophie des 17. Jahrhunderts*, p. 28.

³⁴ Cfr. GILSON, É., *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris, 1952, p. 647; citado por SOLÈRE, J.-L., *La philosophie des théologiens*, p. 22.

³⁵ SPINOZA, B., *Tratado Teológico-político*, XIV, GEBHARDT, C. (ed.), *Spinoza Opera*, C. Winter, Heidelberg, 1925 (repr. 1972), vol. III, p. 179. Véase asimismo: “damos por firmemente establecido que ni la teología tiene que servir a la razón ni la razón a la teología, sino que cada una posee su propio dominio: la razón el reino de la verdad y la sabiduría; la teología, el reino de la piedad y la obediencia. Como hemos probado, en efecto, el poder de la razón no llega a poder determinar que los hombres puedan ser felices por la sola obediencia, sin la inteligencia de las cosas. Por su parte, la teología no enseña más que eso ni impone más que la obediencia; contra la razón, en cambio, no quiere ni puede nada. Efectivamente, la teología sólo determina los dogmas de la fe (tal como vimos en el capítulo precedente), en la medida necesaria para la obediencia. Cómo haya que entenderlos, sin embargo, bajo la perspectiva de la verdad, deja que la razón lo determine, ya que ella es la verdadera luz de la mente, sin la cual no ve más que sueños y ficciones”, SPINOZA, B., *Tratado Teológico-político*, XV, vol. III, p. 184; en ambos textos sigo la versión española de DOMÍNGUEZ, A., Alianza, Madrid, 1986. Cfr. SANZ, V., “¿En qué sentido es “teológico” el Tratado teológico-político? Sobre “teología” y “religión” en Spinoza”, *Scripta Theologica* 33 (2001), pp. 213-230.

que Suárez no minusvalora la teología sobrenatural, ni niega que la razón opere en ella; más bien ocurre lo contrario, según se ha visto, pues otorga a la razón una relevancia de primer orden, como confirmadora de las verdades teológicas. Pero esta actitud, que contribuye a considerar autosuficiente el ámbito de la razón, al que provee de una teología natural propia, subraya más la separación entre teología (sobrenatural) y filosofía y la necesidad de establecer los límites entre ellas, que su relación mutua³⁶.

¿Dónde reside entonces lo característico de la postura suareciana en lo que concierne a la relación entre teología y filosofía y en qué términos se podría formular? Todo intento de respuesta debe tener en cuenta que el contexto ya no es el medieval, pero de él se nutre, pues constituye su patrimonio recibido en herencia. Olivier Boulnois y Jan A. Aertsen, buenos conocedores del periodo más brillante y agitado del mundo intelectual de la Edad Media, coinciden en señalar que en el siglo XIII se produce una transformación en la concepción de la filosofía, caracterizada por un ejercicio crítico de la razón, que lleva a una autolimitación de la filosofía, que renuncia a considerar la vida filosófica como el supremo bien humano. Pero también se limita el racionalismo extremo de algunos teólogos, que pretendían una confirmación de la fe por la razón y una demostración racional de las verdades necesarias de la fe. La limitación de la razón es también una limitación de la teología y suscita una saludable tensión entre esta y la filosofía, que es lo que las mantiene vivas e implica el reconocimiento de su respectiva autonomía³⁷.

La articulación entre filosofía y teología no debe abordarse en términos de sumisión o sometimiento de una ciencia a la otra, ni tiene por qué llevar a renunciar a la autonomía propia de cada una o a fijar como principal objetivo su estricta separación mutua. Como ya advirtió Gilson, la pretensión de mantener la teología al margen de la filosofía hace peligrar los principios más elementales de la teología misma³⁸. Plantear la cuestión en estos términos convierte la aspiración a la autonomía, o la defensa de esta, en un fin en sí mismo y objetivo último, que impide abrirse al todo de la realidad, sin

³⁶ Cfr. MONTAG, J., *Revelation: The False Legacy of Suárez*, pp. 53-54.

³⁷ Cfr. BOULNOIS, O., "Le chiasme: La philosophie selon les théologiens et la théologie selon les artiens, de 1267 à 1300", *Miscellanea Mediaevalia* 26 (1998), pp. 595-607; AERTSEN, J. A., "Mittelalterliche Philosophie: ein unmögliches Projekt? Zur Wende des Philosophieverständnisses im 13. Jahrhundert", *Miscellanea Mediaevalia* 27 (2000), pp. 12-28.

³⁸ Cf. GILSON, É., *Christianisme et philosophie*, p. 96.

advertir que la clave del problema reside en la epistemología subyacente, que dificulta una adecuada articulación entre ambas.

En el caso de Suárez, la relación entre teología y filosofía en los textos introductorios citados –que precisan ser completados con las otras dos vías de acceso a las que he aludido al principio– deja ver la dificultad de articular la autonomía y relevancia que desea recuperar para la filosofía con el reconocimiento de su carácter subordinado respecto de la teología, hasta el punto de que, si se sitúan en paralelo algunos de esos textos, no resulta sencillo conciliarlos. ¿Es la razón la que, en definitiva, confirma las verdades teológicas y la metafísica la que condiciona metodológicamente y funda la teología? O, por el contrario, ¿es la teología la que instrumentaliza la metafísica y se sirve de ella para su propósito? Parece que Suárez va de la filosofía a la teología y de esta a aquella, de modo similar a como le sucedió cuando se vio obligado a interrumpir su especulación teológica para redactar las *Disputaciones Metafísicas*. Esta oscilación, más que expresión de una tensión hacia un siempre difícil acuerdo, se presenta como una superposición alternativa de una y otra. A esto se añade otro aspecto relevante del pensamiento de Suárez, que es su enciclopedismo, un afán de exhaustividad en la exposición de las diferentes doctrinas y en el enunciado de las objeciones, que manifiesta un envidiable conocimiento de la tradición filosófica³⁹, pero hace muy difícil establecer, entre las diversas opiniones expuestas, cuál es la tesis propiamente suareciana⁴⁰, debido a la tendencia a difuminar, como ocurre en la cuestión de la determinación del objeto de la metafísica, la diferencia entre unas opiniones y otras⁴¹.

El carácter de sistema que inauguran las *Disputaciones Metafísicas* de Francisco Suárez pone orden en el abigarrado entramado de glosas, comen-

³⁹ Así lo reconoce Gilson: “De hecho, Suárez goza de un conocimiento tal de la filosofía medieval como para avergonzar a cualquier historiador moderno del pensamiento medieval. En todas y cada una de las cuestiones parece conocerlo todo y a todo el mundo, y leer su libro es como asistir al Juicio Final de cuatro siglos de especulación cristiana por un juez desapasionado, deseoso siempre de dar a cada cual una oportunidad, supremamente apto para hacer el balance de un caso y, desafortunadamente, tan ansioso de no ofender a la equidad que, para él, un veredicto moderado es el más digno de ser considerado como veredicto verdadero”: GILSON, E., *El ser y los filósofos*, Eunsá, Pamplona, 1979, p. 156.

⁴⁰ Cfr. COURTINE, J.-F., *Suarez et le système de la métaphysique*, p. 205.

⁴¹ Cfr. ZIMMERMANN, A., *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen*, Peeters, Leuven, ²1998, pp. 120 y 420.

tarios, sumas y cuestiones medievales y contribuye, sin lugar a dudas, al considerable éxito que alcanzó la obra. Pero, al margen de la novedad de una manera de presentar el saber más organizada que los viejos usos de la tradición medieval, ya decadente, lo que interesa es descubrir la actitud de fondo que subyace en un asunto crucial, como es la relación entre filosofía y teología. Y en este punto me parece apreciar una tendencia a superar la tensión entre una y otra, siguiendo la estrategia de no llevar a cabo un tratamiento explícito del asunto. Por eso, las referencias a la relación entre teología y filosofía tienen una finalidad propedéutica y aparecen en textos introductorios, con el valor de una solemne declaración de principios que delimita el contexto y deja clara la propia postura, pero disuelve la cuestión, que permanece así implícita, no tematizada. A propósito de la cuestión de la ciencia divina en la escolástica moderna, se ha señalado que su racionalidad, confiada y segura de sí, acaba poniendo en peligro sus propios fundamentos teológicos⁴², al hacerlos coincidir con el puro orden de la razón, máximamente universal (basta pensar en la discusión sobre el concepto de estado de naturaleza pura). A ello contribuye la realidad de una sólida fe, fuera de toda duda, que constituye un terreno firme y rocoso, hasta el punto de no advertir el riesgo de ponerla entre paréntesis y neutralizarla⁴³.

Al final de la época barroca, la teología, tras un periodo de esplendor, al que es encumbrada entre clamorosas polémicas de escuela, desaparece de la plaza pública y se recluye en un universo propio y más reducido, desplazada por una filosofía que será, a su vez, derrocada de un trono que creía para siempre en propiedad. La situación en que hoy nos encontramos debería enseñarnos a filósofos y teólogos a reconocer los límites de la razón y a retornar a un diálogo que, si busca sincera y humildemente la verdad, siempre será fecundo.

Dr. Víctor Sanz Santacruz
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
vsanz@unav.es

⁴² Cfr. SCHMUTZ, J., *Un Dieu indifférent. La crise de la science divine durant la scolastique moderne*, en BOULNOIS, O. / SCHMUTZ, J. / SOLÈRE, J.-L. (éds.), *Le contemplateur et les idées. Modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIII^e Siècle*, Vrin, Paris, 2002, p. 190.

⁴³ Cfr. ESPOSITO, C., “Ritorno a Suárez. Le Disputationes Metaphysicae nella critica contemporanea”, en LAMACCHIA, A. (ed.), *La filosofia nel Siglo de Oro. Studi sul tardo Rinascimento spagnolo*, Levante, Bari, 1995, p. 573.

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO SERIE UNIVERSITARIA

(Los números que no aparecen están agotados)

- 2 Angel Luis González, *El absoluto como "causa sui" en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrera (1996); Versión on-line: www.unav.es/gep/Barrena/cua34.html
- 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: www.unav.es/gep/Genova/cua-45.html
- 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)

- 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- 87 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 15. *Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- 91 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 19. *Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- 95 M^a Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- 108 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 2. *La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- 110 Jorge Mittelman, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- 111 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 26. *Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
- 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)

- 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- 130 Paulo Faitanin, *Introducción al "problema de la individuación" en Aristóteles* (2001)
- 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)

- 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- 147 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 14. *La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- 148 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 23. *Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)
- 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- 156 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 7. *El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- 159 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 20. *Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico aristotélica de John Rawls* (2003)
- 161 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 8. *El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo* (2003)
- 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
- 165 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 24. *El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- 166 Juan Fernando Sellés (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- 168 Paloma Pérez-Ilzarbe / Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)

- 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)
- 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei*, 5. *La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- 186 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 18. *Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)
- 190 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 29. *La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)

- 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)
- 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)
- 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)
- 202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y praxis educativa* (2007)
- 203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2008)
- 204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)
- 205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)
- 206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)
- 207 Leonardo Polo, *El hombre en la historia*. Presentación y edición de Juan A. García González (2008)
- 208 Jorge Mario Posada, "Primalidades" de la amistad "de amor" (2008)
- 209 Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y comunidad. Una aproximación a la recepción medieval de la Política: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme* (2008)
- 210 José Manuel Núñez Pliego, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino* (2009)
- 211 Jorge Peña Vial, *El mal para Paul Ricoeur* (2009)
- 212 Mario Šilar / Felipe Schwember, *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad* (2009)
- 213 Agustín López Kindler, *¿Dioses o Cristo? Momentos claves del enfrentamiento pagano al cristianismo* (2009)
- 214 David González Ginocchio, *Metafísica y libertad. Comunicaciones presentadas en las XLVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra* (2009)
- 215 Carlos Llano, *Análisis filosófico del concepto de motivación* (2009)
- 216 Juan Fernando Sellés, *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Introducción, selección de textos y glosas (2009)
- 217 Leonardo Polo Barrena, *Introducción a Hegel*. Edición y presentación de Juan A. García González (2010)
- 218 Francisco O'Reilly, *Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica. Introducción a los textos* (2010)
- 219 Ángel Pacheco Jiménez, *Potencia y oposición. Un acercamiento a las nociones de potencia racional, potencia de la contradicción y potencia de la contrariedad según los comentarios de Santo Tomás a la Metafísica de Aristóteles* (2010)
- 220 Maite Nicuesa, *La tristeza y su sujeto según Tomás de Aquino* (2010)
- 221 Luz González Umeres, *La creación artística. Una explicación filosófica* (2010)
- 222 Josep-Ignasi Saranyana, *Por qué sufren los buenos y triunfan los malos. Comentario literal de Tomás de Aquino al libro de Job (capítulos 1-3)*, Traducción, estudio preliminar y notas (2010)

- 223 Josu Ahedo, *El conocimiento de la naturaleza humana desde la sindéresis. Estudio de la propuesta de Leonardo Polo* (2010)
- 224 David González Ginocchio, *La metafísica de Avicena: La arquitectura de la ontología* (2010)
- 225 Gastón Robert Tocornal, *Armonía Preestablecida"versus" Influjo Físico. Un estudio acerca del problema de la interacción de las sustancias naturales en la filosofía temprana de Kant (1746-1756)* (2010)
- 226 Eduardo Molina Cantó, *Husserl y la crítica de la razón lógica* (2010)
- 227 Juan Fernando Sellés, *Los filósofos y los sentimientos* (2010)
- 228 Hugo Costarelli Brandi, 'Pulchrum', *Origen y originalidad del 'quae vista placent' en Santo Tomás de Aquino* (2010)
- 229 Lorenzo Vicente Burgoa, *La filosofía del juicio según Tomás de Aquino* (2010)
- 230 Rafael Tomás Caldera, *Entender es decir* (2011)
- 231 Emilio Vicuña Zauschkevich, *Para una fenomenología de la acción* (2011)
- 232 Ignacio A. Silva, *Indeterminismo en la naturaleza y mecánica cuántica* (2011)
- 233 Stefano Straulino, *La "Refutación del idealismo" en Kant* (2011)
- 234 Fernando Haya Segovia, *Tiempo y método en Max Scheler* (2011)
- 235 Nicolás de Cusa, *El Dios escondido*, Texto bilingüe, Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2011)
- 236 Piotr Roszak, *El comentario de Santo Tomás de Aquino al Salmo 50(51). Traducción y Estudios* (2011)
- 237 Jorge Mario Posada, *Sobre el logos como unificación matemática de la dual intelección racional en la persona humana* (2011)
- 238 Mariona Villaro, *Naturaleza humana y libertad* (2011)
- 239 Juan Fernando Sellés, *Dietrich de Freiberg (Teodorico el Teutónico, 1250-1310/20). Claves filosóficas de un maestro olvidado* (2011)
- 240 Susana Christiansen, *La unidad dinámica de la acción humana, desde la teleología de Tomás de Aquino* (2011)
- 241 Ángel Luis González (ed.), *La intermediación de filosofía y teología. Santo Tomás de Aquino. San Buenaventura. Nicolás de Cusa. Francisco Suárez* (2011)